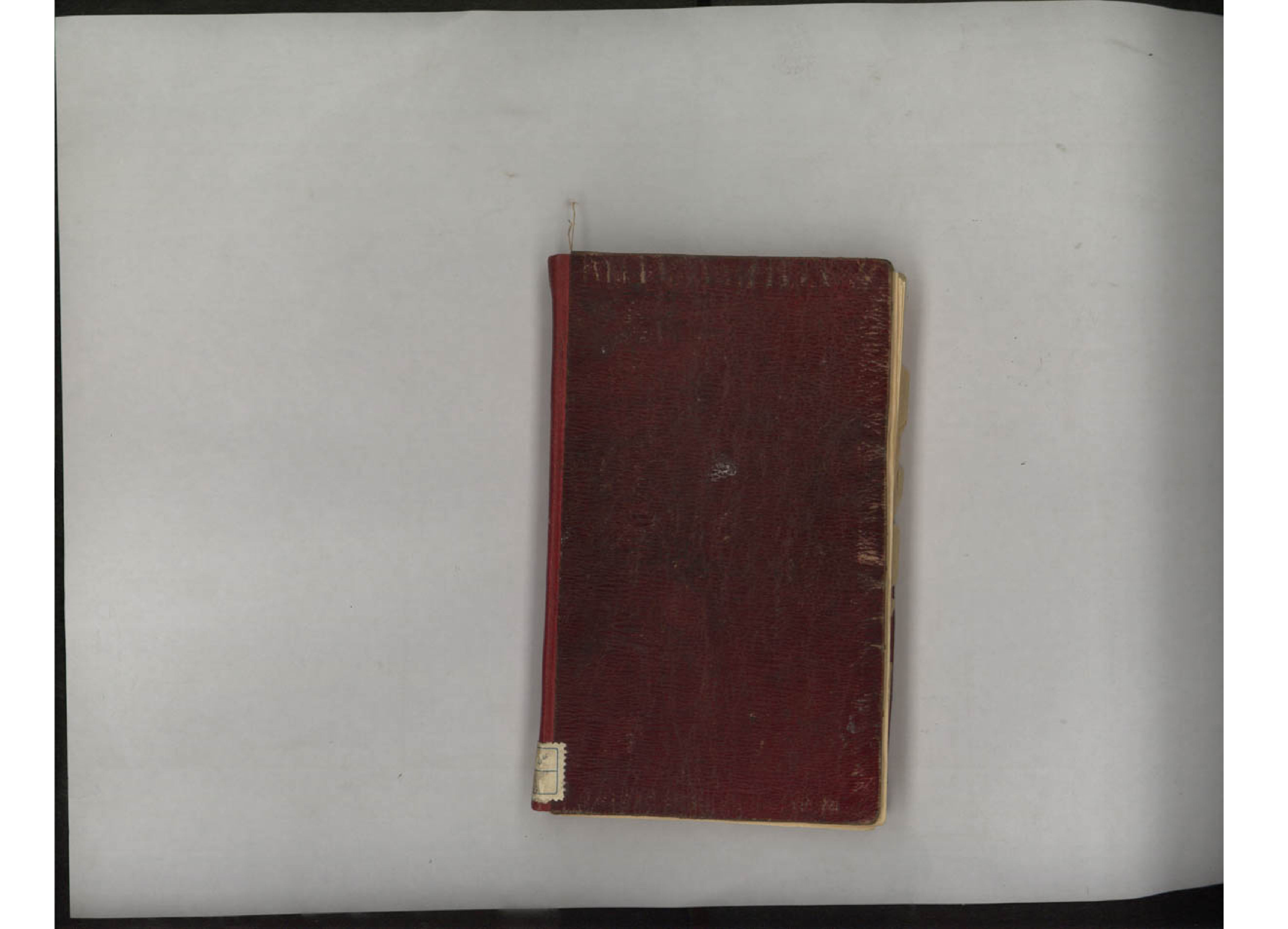
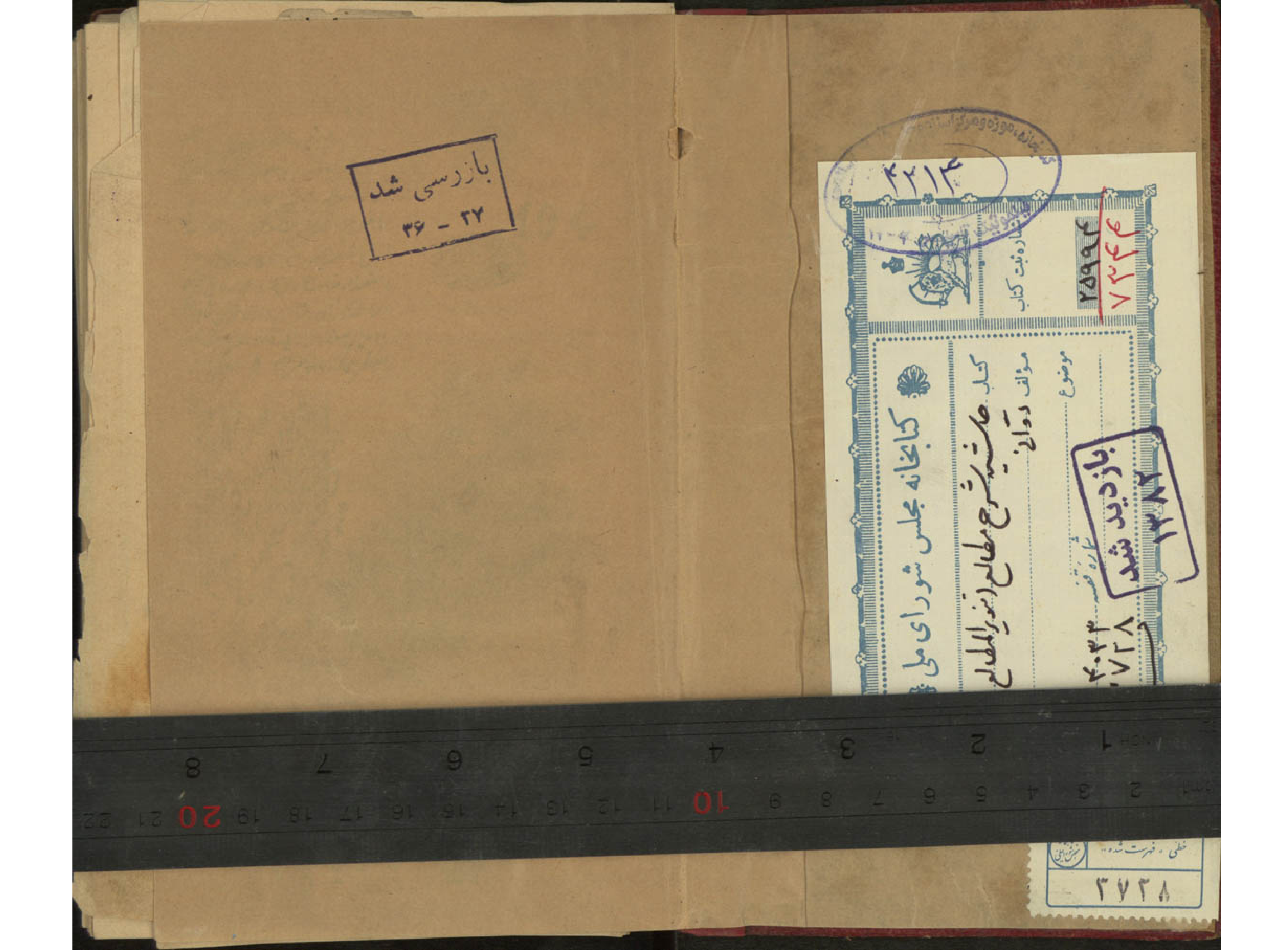






۴۲۱۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه شرح مطالع (تنویر المطالع)
مؤلف دوانی
موضوع
شماره ثبت کتاب
۲۵۹۹۴
۷۳۴۴
شماره قفسه
۴۰۳۳
۲۷۲۸
بازدید شد
۱۳۸۲
۳۷۲۸

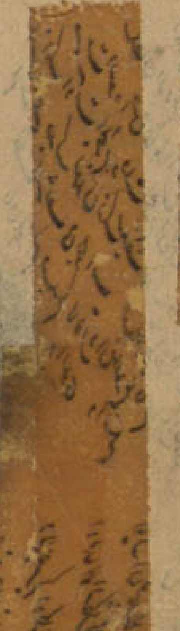


بازرسی شد
۳۶ - ۳۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۲۵۹۹۴
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
بازدید شد
خطی . فهرست شده
۲۷۲۸

[illegible] علم وشعور [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] وهو الذي يصدر [illegible]
[illegible] الثالث الفاعل [illegible]
[illegible] الفعل [illegible]
الرابع الفاعل بالقصد وهو الذي يصدر [illegible]
والقصد اليه فذهب جماعة من [illegible] الى انه فاعل [illegible]
وصاحب [illegible] الى انه فاعل [illegible] الثاني
ابو علي ابن سينا [illegible] الى انه فاعل [illegible] الثالث
المتكلمين الى كونه فاعلا [illegible] الرابع [illegible]

[illegible]





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اطلع من مطالع البراهين لوامع انوار اليقين وازاح بها
ظلم الشكوك والاوهام عن آفاق نفوس المتعلمين والصلوة والسلام على
الهادي الى الحق المبين بشعائر الشرائع ومراسم الدين محمد سيد المرسلين وخاتم
النبيين وعلى آله الطيبين وصحبه الطاهرين اما بعد فقد الجأني الالحاح من محب
على شرع الوداد والحاح ما موده ويرتشي في ارجس الاعتقاد الى ان سولت
الى النظر فيما علقه بعض فضلاء الاشراف في هذه الاطراف على ما علقه على
حواشي المطالع فقد رسته برهة من الزمان ثم طرحته في زاوية الهجران الى ان نسخ
عليه عن كتب البنيان ما علقه عزيزي من الافاضل والاخوان وان لم يعرض
لدفع ما وقع له من الانحراف عن منهج الانصاف الى مسلك الاعتساف ولم
اقدم على ذلك الا بعد تكرر الطلب وضايق على المذهب فشرعت فيه واثقا
بالله تعالى ان يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل ببينات آياته انه المستعان
وعليه التكلان وارجو من كل ذكي دهم فطنة بالسلامة وجبل جبلته على الاستقامة
ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه اصابة الحق واصابة الصدق لا العصبية والعناد
والرد والاستبداد ثم لا يمشي الى الشغف بالجدال فانه قد جاوز حد الاعتدال
واطال لسانه على الافاضل في اثناء المقال مع انه لم يات بما يقتضيه اهل
الكمال كانه ومن بالطعن على من تكلم في هذا الكتاب حتى الشرم ردى كل سؤال

وجواب

وجواب كما لا يخفى على من نظر فيما لفقه ولاحظ ما اخترعه وحلفه ولم يكن
لو عورض بمثل ما اتى به وكوني اشتري عما عليه لكان يدرك بذلك حقيقة ما لم
يحدانه فطرته الى نسبة سكانيه الى الجور طريقا لا يسلك هذا المسلك سامحه
مع الشركاء وسالمه مع الخلطاء وسميته بتنوير المطالع وتبصير المطالع
المرجو من كرمه تعالى ان يعفو بهذا العلق شرف قبول الطبع الوقاد والذهن
النقاد فهم وجه الخطاب بل هم لباب الالباب للعاصرين في خلاف ووفاق
ولا لكثرة من عد احسن وان كانوا في عزة وشقاق وانه تعالى يحق الحق
بكلماته ويبطل الباطل ببينات آياته انه على كل شيء قدير وبالاجابة الدعا
جدير ولما طلع من مطالع الاقبال طوالع انوار الخلافة الباهرة وسطع من
مشارق الافضال آثار السلطنة القاهرة فاصبح بكمالها معالم الدين
عامرة الارجاء واضحى بشائرها مراسم الشرع مستمرة الانحاء وعادت
العلم الى تمامه بعد ما حسب من صر حوادث الزمان وآض بايض الفضل
الى رواية آثارها ذهبت من صرصر نوائب الدوران اعني انه لا يخفى
حدس ظلم الظلم والعدوان بتباشير انوار دولة السلطان خليفة الرحمن
ناصر آيات الدين بالسيف والسنان ومجدد البرهان المؤيد [illegible]
الله يامر بالعدل والاحسان كاسر رقاب اهل البغي والكفران ناشر
رايات الجود والاحسان جامع من حكم السليمان وحكم لقمان ومن
شجاعة الجنان وفصاحة اللسان وبلاغة البيان وسماحة الشان
ونباهة الشان باطل تناسب الكلام شجاعة الابطال والشجعان وخلق
لعدد الشمل اهل العلم والايقان جناب برق خاطف افراد [illegible]

س يطيع سحاب كفه سال كالغيث الهاطل وما اهل الطغيان بسهم نائب
اذا انتقل من برج القوس دل على فتح باب حتف ذوي الردى والعصيان
امامه الاساسه في ظل الامن والامان واقام على ساق الاستقامة مراسم الشرع
والايمان مبعوث المائة العاشرة لتجديد عز الاديان السلطان ابن السلطان
ابن السلطان رايتان اعنو بهما باسمه العالي المكرم
علا جاه السموات العوالي وانكسر صحيفات هذه الرسالة بذكر القاب هذا
الوالي ابده الله تعالى بالنصر المتوالي مدى الايام والليالي رجاء ان يرد بجه
بصيرة السعادة وفطنة الوقادة فان وقع من خدام حضرته موقع
الرضا والقبول فذلك غاية السعي ونهاية المسؤول وما انا الا فيض في
المقصود مستفيضا من ولي الطول والجود **قوله** لما كان الجميل الخ
قيل فان قلت سيعترف العلامة بان الجميل ههنا محمود به كما هو المتبادر
الى الفهم وما يقع الحمد بازائه لا محالة يكون محمودا عليه لا مدخل للمحمود
المحمود به في عموم المحمود عليه فما وجه الملازمة المدلول عليها بقوله لما كان
الجميل شاملا للانعام وغيره قلت ما يقع الحمد بازائه ذي مقابله لا
يلزم ان يكون محمودا عليه اذ المحمود عليه يكون هو الباعث على الحمد
وقد يقع الحمد بازائه ما لا يكون باعثه عليه قال صاحب التلويح المحمود
مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والعلامة قدس
سره في كلامه هذا على ما تقتضيه تعريف الحمد عليه ما ذكر في الشرح وهو لا
يقتضي ان يكون للحمد متعلقان محمود به ومحمود عليه بل يقتضي ان يكون
له متعلق واحد هو الجميل ولما كان اعم من الانعام وغيره فاذا كان

النعما

النعما على الحامد يقع الحمد الواصل من الحامد الى المحمود بازاء النعمة
الواصلة من المحمود عليه سواء كانت باعثة على الحمد او لم تكن واذا كان
غير الانعام لم يقع بازاء النعمة قطعا فظهر ان الحمد قد يقع بازاء النعمة
تحقيقا وقد لا يقع ثم العلامة قدس سره بعد ذلك نسب الى البعض ان للحمد
متعلقا آخر لا بد من اعتباره في التعريف هو المحمود عليه فللحمد متعلقان
احدهما المشهور بين الجمهور وهو المذكور في الشرح المبني عليه كلام العلامة
اولا والثاني ما ذكره بعضهم وهو ما اشار اليه العلامة آخرا بقوله وقد يحكى
بانه الخ اقول فيه نظر اذ لا يفهم من كون الحمد بازاء الجميل معنى صحيح صالح
للارادة ههنا سوى كونه باعثا عليه فتمسك على ذلك انه ليس معناه انه صار
المحمود به ولا مجرد كونه معه مع الحامد ولا كونه واصلا الى الحامد كما هو
كلامه حيث قال فاذا كان انعاما على الحامد يقع الحمد الواصل من الحامد الى
المحمود بازاء النعمة الواصلة من المحمود اليه فانه مع كونه في مرتبة اصل النزاع
يجري كما في الجميل الذي ليس بانعام اذ لا معنى لاعتبار الوصول الى الحامد
فيه مع ان المعتبر في الحمد ان يكون بازاء الجميل كما علم من التعريف الذي
نقله عن التلويح وارتضاه فلو اعتبر في كونه بازاء الجميل الوصول
الى الحامد لزم اختصاص الحمد بالنعمة اذ لا وصول للجميل الذي هو غير
النعمة كما اعترف به وبداهة انه خلاف الواقع خلاف الظاهر ههنا
وكذا ان اريد بما بازائه ما يترتب على الحمد بدون اعتبار الوصول
اذ من البين انه لا يترتب على الحمد حصول وصف جميل في المحمود سوى
الانعام ثم لو ترتب عليه غيره فلا شك انه غير لازم في جميع افراد

الحمد فينتقض تعريف الذي نقله عن التلويح وارتضاه لتاييده كلام الخ
ليس فيه ما يوهم ما تخيلوا اذ حاصله ان الحمد هو الثناء في مقابلة الجميل وحمل المقابلة
على المعنى الاعم من كونه باعثا سواء اول المشتق اولا فرق بين كونه في مقابلة
الجميل وبين كونه بازائه فلا يصح سندا اولا وليس ولا مؤيدا له ورايا بالحمد فان
اراد به ما يقع في بازائه الحمد ما ذكر من المقابلة فيكون ما ذكره وان اراد غيره
فلابين حتى ينظر فيه ثم لا يخفى عليك ان غرض الاستاذ قدس سره من هذا
الكلام تمهيد مقدمة لكون الحمد اعم من الشكر بحسب المتعلق وقد ذكر في
مقابلة ان الشكر على النعمة خاصة فلو لم يكن المراد بما وقع الحمد بازائه هو المحمود
عليه بل اعم منه كما زعمه لم يتم التقريب اذ ح يكون المشكور عليه مخصوصا بالنعمة
وما هو اعم من المحمود عليه اعم من النعمة فلا يلزم كون الحمد اعم من الشكر
بهذا الوجه لجواز ان يكون ما هو اعم من المشكور عليه ايضا اعم من النعمة كما
كان في الحمد ما هو اعم من المحمود عليه اعم منها وكون المحمود عليه مخصوصا بالنعمة
كما في الشكر المشكور عليه مخصوص بها فلا يلزم كون احدهما اعم من الاخر
من هذا الوجه فافهم ثم كتب هذا القايل دفعا لهذا الايراد ان قوله لا نفهم
من كون الحمد بازاء الجميل معنى صحيح سوى كونه باعثا له غير مسلم اما اولا
فلانا نفهم من كون الشي بازاء الاخر معنى مضائفا لكون الاخر بازائه
ولا نفهم من كون الشي باعثا على الاخر معنى مضائفا لكون الاخر باعثا
عليه فكيف يحمل مفهومهما واحدا واما ثانيا فلان معنى كون الحمد بازاء
الجميل ان يكون واقعا بازائه وفي مقابلته لا ان يكون باعثا عليه فكيف
يحمل مفهومهما واحدا واما ثالثا فلان معنى كون الحمد بازاء الجميل

ان يكون

ان يكون واقعا بازائه وفي مقابلته لا ان يكون باعثا عليها كما اذا كان
الباعث على المدح اعطاء زيد ويكون الصلة تعجبا والتعجب ان المحشي بنى
على ذلك تفسير الازاء بالمقابلة ولم يبين المعترض ورود ومبنى احتمالات
بعيدة لا يذهب اليها الوهم اصلا اقول قد ذكر المعترض ان غير الباعث
لا يصلح للارادة هنا ولا ينفعه تغيير الازاء بالمقابلة الحسية لا تخلية
من كونه واصلا الى الحامد في مقابلة الحمد اذ ح لا يترتب عليه ما هو المقصود
من عموم الحمد باعتبار المتعلق لان ما هو مخصوص بالنعمة في جانب الشكر
هو المشكور عليه وما هو اعم من النعمة في جانب الحمد على ما توهم هو ما هو اعم
لا يلزم ان يكون محمودا عليه فكيف يلزم ان يكون الحمد اعم باعتبار
المتعلق من الشكر كما نبه عليه اه فلا بد ان يكون المراد بما بازائه هنا
ما وقع عليه في جانبي الحمد والشكر امرا واحدا حتى يدل عموم ما بازائه في
جانب الحمد وخصوص ما وقع عليه في جانب الشكر على عموم الحمد من هذا
الوجه والتعجب مع ان هذا البيان مذكور مفصلا في الايراد ولم يشعر به
المعنى اللغوي بازاء المعنى اللغوي تعجب مع ان هذا الكلام ههنا في تعيين
المراد وقد اعترض عن هذا وهام في كل واد ثم قال هذا القايل
اجاب بعض الفضلاء عن هذا السؤال بان اللام في قوله للانعام لام
الاجل والتعليل واللام التي هي صلة الشكر مدخولها محذوف اي لما كان
الجميل شاملا للوصف الذي يكون لا لاجل الانعام والذي يكون لاجل
غير الانعام واستبعده بعض افرده وقال لا يخفى على احد ركاكة هذا الحمل
واجاب بان كلا من عموم الجميل المحمود عليه للانعام وغيره ومن عدم تقييد

علية
تغيير
مغايرة

الوصف المذكور بكونه في مقابلة النعم اي الانعام وليس بظهر لان
الحمد قد لا يكون بازاء النعمة وقد لا يكون اما دلالة الاول عليه فلما حقق
مقدمة معلومة وهي ان المحمود به قد يكون محمودا عليه وقد لا يكون واما
دلالة الثاني عليه فباعتبار ان ما دخل في الحمد يجب ان يكون داخلا في
المحدود وهو لم يعتبر الوصف المذكور شيء منهما فيتناول الحمد المذكور
للوصف بالجميل في مقابلة الانعام وللوصف في مقابلة غيره هذا
كلامه وفي كلا الدليلين نظر اما في الاول فلانه ان ادعى ان كل محمود به
يكون محمودا عليه فغير تم اذ قد اعتبر في المحمود عليه كونه اختياريا دون
المحمود به وان ادعى ان بعض المحمود به قد يكون محمودا عليه فمن اين يلزم من
عموم المحمود به عموم المحمود عليه كما لا يخفى على انه لم يعلم بعد ان الحمد لا
بد من محمود عليه فضلا ان يعلم ان المحمود به قد يكون محمودا عليه واما في
الثاني فلعدم انطباقه على ما ادعاه كما يظهر بادنى تامل اقول اما ما
اورده على الدليل الاول فقد اخذه من الحواشي التي في نظره على
لما تقرر ان مدار كلامه قدس سره على ان الحمد متعلقا واحدا [?] فلو
تعلق به بعلى او بالباء لا يتفاوت الحال اذ لو تفاوت لزم ان يكون
له متعلقان احدهما ما يتعلق به بالباء والثاني ما يتعلق به بعلى مع ان [?]
فعلى هذا التقدير يصح ان كل محمود به يقع محمودا عليه فلا يرد ما اورده
واما ما اورده على الدليل الثاني فمدفوع اذ يظهر بادنى تامل انطباقه
على ما ادعاه فان عموم المعرف يدل على عموم المعرف وهو ظاهر
قوله في الحاشية لكنه اشار الى توجيه اخر هو افادة اشتراط

التعظيمين

التعظيمين كتبت في حاشيتي على هذا المقام انه يتوجه عليه انه تعين هذا
التوجيه ولا يجوز غيره كما يظهر من سياق كلامه اذ يختل التعريف
بدخول ما يعرى عن احد من افيه [?] اذ المطلق يتحقق بكل واحد قيل فيه نظر
اذ لو حمل التعظيم على المطلق المتحقق بكل واحد من افراده كما فهم يختل
التعريف على هذا التوجيه ايضا بما قرن بالتعظيم باطنا والتعظيم ظاهرا
بعضو والتحقير بعضو اخر فكيف يتعين هذا التوجيه واعلم ان الوصف
المذكور انما يكون على جهة التعظيم وطريقه اذا لم يقترن بالتحقير
بوجه من الوجوه حتى اذا اقترن بالتعظيم من وجوه كثيرة واقترن بالتحقير
من جهة واحدة لم يكن على جهة التعظيم وح يستقيم التعريف سواء
كان التحيل [?] تاكيدا للتعظيم او كان احد فيهما الظاهر والاخر
الباطن كما اشار اليهما العلامة اقول فيه نظر اما اولا فلانه
لا معنى لقوله التعظيم ظاهر العضو والتحقير بعضو اخر لان التعظيم الظاهري
انما يتحقق اذا ظهر من حال الشخص التعظيم واذا كان بعض افعاله صادرا
عن التعظيم لا يظهر من حاله التعظيم فلا يتحقق الظاهري واما ثانيا فلانه
لو سلم ان التعظيم الظاهري يتحقق بفعل بعض الجوارح مع تحقير
جارحة اخرى يكون نقضا اخر على التعريف على تقدير ان يكون
فيه الظاهري والباطني معا ويكون دفع هذا النقض باعتبار قيد
زائد في هذا التوجيه وهو اعتبار العموم في افراد التعظيم وذلك
لا ينافي تعيين هذا التوجيه بل يحققه فانه ح لا بد من تعظيم الظاهر
والباطني ليندفع النقض بالصورتين اللتين ذكرهما الاستاد وقد يكون

تعميم

تعميم التعظيم للظاهري والباطني

ولا بد من قيد آخر ليندفع النقض كما ذكره المحشي بل نقول ما ذكره بهذا
المحشي زيادة صحيحة في هذا التوجيه فانها في تعيين هذا التوجيه واما الاستاد
قدس سره فقد صرح باشتراط التعظيمين ومن [illegible] كل منهما على حدة و [illegible]
على تقدير العطف التفسيري لا يدل التعريف على اشتراطهما فيدخل فيه
ما عري عن احدهما فما ذكره على تقدير صحته يكون اعتراضا آخر عليه ولا يندفع
بذلك الايراد عنه لانه الزامي واما ما ذكره من ان الوصف المذكور انما
يكون على جهة التعظيم وطريقه اذا لم يقترن بالتحقير بوجه من الوجوه
فح يستقيم التعريف سواء كان التبجيل تاكيد التعظيم او كان احدهما
بحسب الظاهر والآخر بحسب الباطن فمنظور فيه لانه ان اراد انه لا يتحقق
التعظيم الظاهري بدون الباطني وبالعكس فهو غير مسلم بل هو مناف لصريح
كلام الاستاد في بيان اشتراط التعظيمين وكذا ان اراد ان مطلق التعظيم
لا يحصل الا بتحقق عدم مخالفة اعمال الجوارح مع مطابقة الاعتقاد وان اراد
انه يشترط في التعظيم الظاهري ان لا يقارن ما يدل على خلافه من الافعال
الظاهرة فلا يلزم منه مقارنة التعظيم الباطني وهو معتبر في المعرف كما عرفت
به فلا يستقيم التعريف اذا حمل التبجيل على التاكيد لدخول ما عري عن احدهما
فيه قوله لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد وقيل لان مطابقة الاعتقاد
انما يصح اذا كانت صيغة الحمد خبرا واما اذا كانت انشاء فلا يصح وصفه
بالمطابقة واللامطابقة فيكون عاريا عن مطابقة الاعتقاد ولنا لا نم انه لا
يصح وصفه بمطابقة الاعتقاد ولا مطابقته لان الحمد وصف شخص بالجميل
على الوجه المذكور فان كان مقرونا باعتقاد اتصاف ذلك الشخص به يكون

مطابقا

له والا فلا سواء كانت الصيغة تركيبا غير تام كقولك الله القادر
وقدرته تامة او تركيبا تاما خبرا او انشاء اعني التركيب الغير التام او التركيب
التام الانشائي لا يحتملان الصدق والكذب واين هذا من ذاك اقول لا
يخفى على من له ادنى مسكة ان ما لا يتعلق به الاعتقاد ولا يتصف حقيقة بمطابقة
الاعتقاد واذا المتبادر من مطابقة الاعتقاد سوى الاتي وفي الايجاب والسلب
او ما يستلزمه ويؤول اليه وذلك لا يوجد الا في القضايا ولذلك لم يسمع احد
خبرا بل الاصطلاح بان التصور يطابق الاعتقاد ولعله العرف الخاص لا
ما ذكره اللهم الا اذا انسب قرينة صارفة عن الظاهر ويمكنك ملاحظة كلام القوم
في تفسير الصدق والكذب حيث ذكروا انهما مطابقة الواقع واللامطابقة
او مطابقة الاعتقاد واللامطابقة او مجموع المطابقتين وعدمه على اختلاف
المذاهب ولم يريدوا بالمطابقة الا هذا المعنى ثم من البين ان الصدق
والكذب بأي معنى من المعاني من خواص الخبر باجماع العقلاء وما ذكره من
انه اذا كان مقرونا باعتقاد الاتصاف فهو مطابق سواء كانت
الصيغة مركبا غير تام او تاما خبرا او انشاء انما يبتني على ان يراد بالمطابقة
غير المعنى المتعارف او يكون الوصف بالمطابقة مجازا باعتبار ان ما
يقارنها من القضايا مطابق او غير مطابق كما قيل ان التركيب التقييدي
اشارة الى حكم معقول ثم قال هذا القائل وقد اجاب عن هذا السؤال
بعضهم بان المراد من مطابقة الاعتقاد والتعظيم الباطني الذي هو لازم
مطابقة اعتقاد الاتصاف بصفة الكمال فذكر الملزوم واراد اللازم
وهو بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلانه يلزم ح ان يكون

الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء اذا اقترن بالتعظيم الباطني كان
حمدا او نعتا ولا يخفى اقول هذا الجواب اورده في حاشيته وليت شعري ان
حمل المطابقة على هذا المعنى اقرب ام التزام اتصاف المقصورات والا نشانات
بالمطابقة واللامطابقة فانه ليس في هذا المعنى الا ذكر الملزوم وارادة
اللازم مع ان اهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد ويريدون به المعنى كما
يعرف من تتبع مواردهم يقولون فلان له اعتقاد في حق فلان ويريدون
به مثل ما ذكرنا هذا مع انه يندفع ذلك الايراد بمدح السلاطين كما يخفى ولا
بعد في ذلك اصلا فان الناس يعدون الوصف بالجميل المعدوم الانتفاء
اذا قارن التعظيم حمدا او مدحا كالقصائد المشتملة على وصف الممدوح
بالعلم انتفاؤه فيه فان الجمهور يعدونه مدحا تعتقد به دون الاستهزاء والسخرية
لعلمهم بمقارنة التعظيم قوله بل استهزاء وسخرية قيل قال بعض الافاضل فيه
تامل لانهم يذكرون في مدح السلاطين مثلا اوصافا على سبيل المبالغة
ولم يعتقد وهم بهذه الحيثية مع ان ذلك ليس بسخرية بالاتفاق اللهم الا
ان يدعى ان المراد بتلك الاوصاف المعاني المجازية او هم يعتقدون
اتصافهم بتلك الاوصاف واعترض عليه بعض افاضل الزمان بان
الاول خلاف الواقع والثاني خلاف البديهة ولم يتذكر انه اذا كان
الاول خلاف الواقع لم يكن الكلام مستعملا في معناه المجازي واذا
كان الثاني خلاف البديهة لم يعتقد العقلا افادته ولم يكن الكلام
مستعملا في معناه الحقيقي فيلزم ان لا يكون الكلام المذكور حقيقة ولا مجازا
حق وليت شعري بانه يكون المراد من الكلام ح اي معنى وبان اي

شي

شي يقتضي ان يكون الاول خلاف الواقع مع ظهور ان الواقع هو الاول
اقول هذا السيد الفاضل لم يتذكر انه لا يلزم من عدم اعتقاد مدلول
الكلام ان لا يكون الكلام مستعملا فيه فان الاخبار التي تضمنها خلاف
اعتقاد المتكلم كقول السني المخفي حاله عن المعتزلة العبد خالق لافعاله
الاختيارية مستعملة في معناه الحقيقي مع انه لا يعتقده كما لا يخفى على المجيب
فضلا عن المطولات بل جميع الاكاذيب التي يتعمد بها اهلها كذلك ثم انه
حمل قوله والثاني خلاف البديهة على ان مضمون تلك الاخبار خلاف
البديهة وفرع عليه انه يلزم ان لا يقصد العقلا افادته ويرد عليه مع الملازمة
فان الاكاذيب التي يتعمد بها المتكلم العاقل قد يكون مخالفا للبديهة مع قصد
المتكلم افادتها لغرض من الاغراض كتغليط المخاطب او تسكيته او امتحانه
او التخييل فلا يلزم ان لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازا كما توهمه الا انه
الاستبعاد الذي تضمنه قوله ليت شعري ان نعم يكون المراد من الكلام
اي معنى لما علمت من ان المراد منه المعنى الحقيقي وان لم يعتقده المتكلم كما
في المثال المذكور ونظايره وتحقيق المقام ان الاخبار قد يقصد بها
افادة التصديق بمضمونها اما ظنا او جزما وقد يقصد بها افادة التخييل كما
في القضايا الشعرية كقولك العسل مرة مهوعة فانه مستعمل في المعنى الحقيقي
ولا يعتقده المتكلم ولا يقصد به افادة التصديق بل يقصد به افادة
التخييل لا الظن ولا الجزم واكثر القضايا المذكورة في المدايح من هذا القبيل
فتدبر فيه انتهى ان المراد بكون الثاني خلاف البديهة ان الحكم بانهم
يعتقدون اتصافهم بتلك الاوصاف خلاف البديهة لا ما حمله عليه

علم

وجواب قوله اي شيء يقتضي ان يكون الاول خلاف الواقع ان البديهة
تقتضي ذلك اذ لا يخفى على احد ان الشاعر لا يعتقد في كل واحد من
تلك الاوصاف معنى مجازيا يعتقد اتصاف الممدوح به ولا يعتقد
به لكن بل لا يلتفت اليه اصلا كيف والمجاز لا بد له من قرينة وعلاقة و
تاويل وتحققها في كل واحد من تلك الاوصاف مما لا يدعيه الا معاند
قوله فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان قيل هذا لا يستقيم
التفريع لانه لم يعلم مما سبق اعتبار فعل الاركان في الحمد بل علم اعتبار
عدم مخالفة فعل الاركان فيه واجاب عنه بعض افاضل الزمان بان
توجيه السؤال عليه مامر في فائدة العطف من اشتراط التعظيمين الظاهر لان
الظاهر من التعظيم الظاهري الفعل المنبئ عن التعظيم كما في الباطني وما
ذكر في بيانه من انه لو خالفه افعال الجوارح لم يدل على انتفاء التعظيم الظاهري
في صورة المخالفة وفيه نظر لانه ان اراد بالفعل المنبئ عن التعظيم
الظاهري فعل الاركان لزم ان يكون فعل اللسان اذا لم يقترن
به فعل الاركان لم يكن حمدا ولم يقل به احد وان اراد ما هو اعم من
فعل اللسان او فعل الاركان لم يلزم اعتبار فعل الاركان في الحمد
لا يستقيم التفريع المذكور اقول انت خبير بانه لا يتوجه هذا النظر على
هذا المجيب اذ غرضه توجيه السؤال المصدر بما يقال ودفع ما اورد
عليه انه لا وجه لهذا التفريع بان المتبادر الى الوهم من اشتراط التعظيم
اشتراط الفعل وما ذكر في بيانه لا يدفع هذا الوهم فيتوجه على جواب
الاستاد حيث سلم ان كلا منهما شرط له ولا تعلق له بتوجيه السؤال

وقد

وقد اشرنا الى جوابه حيث حققنا ان التعظيم الظاهري هو ان يظهر من
حال الشخص التعظيم ثم قال هذا القايل واقول في الجواب لا نم انه لم يعلم
مما سبق اعتبار فعل الجوارح فيه اذ المراد بالفعل ههنا هو الفعل اللغوي
الشامل للاعتقاد ولموافقة افعال الجوارح التي يكون بعضها مخالفة
بعضها اعني ترك المخالفة وقوله العلاقة لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد
او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا يشير باعتبارهما في الحمد فان قلت
موافقة افعال الجوارح بهذا المعنى اعم من ان يصدر عنها فعل موافق
ومن ان لا يصدر عنها فعل فيكون مشتملا على عدم الفعل فلا يصح عده
من الافعال قلت الفعل اللغوي قد يكون امرا عدميا كما في مات زيد
وترك عمرو وقد يكون مشتملا على امر عدمي كما فيما نحن فيه ولا محذور في
ذلك اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا المنع غير موجه لان كلام المورد من
مبني في دفع المنع كما هو ظاهر على من انصف فانا نحن نقول مثلا انه يعلم
من هذا الكلام ذلك المعنى لا بد له من بيان وجه الدلالة ولا يستقيم حمله على
المنع ومن نفى ذلك العلم مانع تكفيه مجرد المطالبة والانكار وذلك
نوع مكابرة واما ثانيا فلان الفعل اللغوي كما يشمل الاعتقاد
يشمل الجهل ايضا وعدم الاعتقاد واذ كان قولنا مات زيد يقال جهل
زيد فيلزم ان يكتفي في الحمد بعدم اعتقاد الخلاف كما اكتفى بعدم مخالفة
فعل الجوارح فلا يلزم في الحمد مطابقة الاعتقاد هف فان زعم ان
المراد بمطابقة الاعتقاد عدم مخالفته له ليشمل صورة انتفاء الاعتقاد
كان زيادة نغمة في طنبور التعسف والركاكة فان سياق كلام المحشي

اب عنه بكل الاباء حيث قال اذ ادعى عن مطابقة الاعتقاد او مخالفة
افعال الجوارح ولو كان المراد ذلك لقال او مخالفة الاعتقاد او افعال
الجوارح بل يقول هذه العبارة تنادي على ان المعتبر في الباطن مطابقة
الاعتقاد وفي الظاهر عدم المخالفة وعلى ما ذكره المحشي يكون المعتبر
في الظاهر مطابقة الفعل الموافق لان عدم الفعل المخالف فعل موافق على
توجيهه واما ثالثا فلان جعل عدم صدور الفعل من الجوارح من افعال الجوارح
في غاية البعد والركاكة وان شئت فتامل في قول من يقول فعل زيد فعلا
هو عدم الضرب وفعل عمرو فعلا هو عدم المشي وانظر كيف يمج سمعك و
ينبو عنه طبعك هذا مع ما سبق ان في هذا التوجيه ثم لا نظر وجه قوله ان
ما يمكن فيه يشتمل على امر عدمي فانه اذا جعل عدم صدور الفعل من الجوارح
فعلا كان من افراده ما فقط وقد سمعت انه بعد ما اطلع على ذلك وجه
كلامه هذا بان المراد بالقسم الثاني هو اعم من الوجودي والعدمي بناء
على ان المراد بالاشتمال هو شمول الكلي لافراده وما يمكن فيه اعني الموافقة
اعم من الفعل الموافق وعدم الفعل المخالف فيكون مشتملا اي شاملا
للامر العدمي وانت تعلم ان هذا ابعد ركاكة من توجيهه مشتملا على حمل قسم
الشيء قسيما له ولعل مثل ذلك ادلى بان لا اعراض عنه من الاعراض عليه
قوله ثم الجميل الاختياري قيل ان حمل العلاقة الجميل على المحمود به فلا يلائم
قوله يقال مدحت اللؤلؤة على صفائها ولا يقال حمدتها عليه وذلك لفظ
على ان حمل على المحمود عليه فلا يلائم قوله لا يكون وصفه لصفاته الذاتية
حمدا له لفظا اصلا واجيب بان ذلك مبني على ذهول المعترض عن الفرق

بين

بين المحمود به والمحمود عليه وان الجميل المذكور محمود به او على تعميم المحمود
في الجواب بين نظرا الى الاول او لا فلان فيه اعترافا بورود الايراد
وثانيا فلانه ذهب ان المعترض ذهل عن الفرق بينهما وعن ان الجميل
المذكور محمود به فلو لم يستدركه المجيب عليه لسلم التعريف عن الايراد
المذكور وتسليمه مع اقتضائه فساد التعريف لوجوب اعتبار قيد
آخر فيه واما ثانيا فلان المحمود به لم يرد بالمعنى الاعم اصلا فكيف
يصح حمله عليه اقول هذا السؤال والجواب احدهما مما ذكرت في حاشيتي
على شرح المطالع وما اورده المعترض مدفوع اما الاول فلان
المجيب وجه السؤال على وجه ينعقد له صورة لان السؤال وارد لا
جواب له واما الثاني فلان الاستاد وقد بين في الحواشي الفرق
بين المحمود به والمحمود عليه والتزم وجوب اعتبار قيد آخر فيه
بقوله لكن لا بد فيها من اعتبار قيد آخر فلا يسلم التعريف بهذا الا
عن الايراد المذكور كما لا يخفى واما الثالث فالذي اورده عليه
فلانه يكفي في صورة السؤال ان يكون هناك منشأ التوهم وموهم
ولا يلزم ان يكون مطابقا للواقع وموضع هنا توجيه السؤال على
وجه ينعقد له صورة كما سبق لا اثباته فلا يقدح فيه ما ذكره اصلا
ثم قال المعترض واقول فيه سبق منا اشارة الى ان العلامة
بنى هذا الكلام على ما يقتضيه تعريف الحمد على ما ذكر في الشرح
وهو يقتضي تعريف الحمد ما ذكر في الشرح وهو يقتضي ان يكون له
متعلق واحد هو الجميل لا ان يكون له متعلقان محمود به ومحمود
عليه وعلى هذا التقدير يختار في الجواب ان المراد بالجميل متعلق

الحمد وهو امر واحد ليس الا سواء وقع بعد لفظ الباء او لفظ على ثم اشار الى انه
لو اعتبر قيدا آخر في التعريف لكان الحمد الموصوف به متعلقان المحمود به والمحمود عليه
فتامل اقول ما ذكره من ان بناء كلامه قدس سره على ان الحمد متعلقا واحدا
سواء وقع بعد لفظ الباء او لفظ على كما صرح به هو بعينه عدم الفرق انما يتحقق
اذا كان له متعلقان ثم قوله سواء وقع بعد لفظ الباء او لفظ على صريح في انه
لا فرق بين المحمود به والمحمود عليه كما لا يخفى وقد ذكر آنفا ان السؤال مبني على
عدم الفرق بينهما ففي كلامه تناقض ثم ما ذكره في الجواب عن الايراد المتوجه
على تقرير السؤال حيث ردد بين ان يكون المراد بالجميل المحمود به وحاصل توجيه
اختيار شق ثالث وهو ان المراد متعلق الحمد مطلقا وانت خبير بانه مبني على
عدم الفرق بين المحمود به وعليه اذ لو كان السائل ملاحظا للفرق بينهما لم يتم
ان يورد في النقض تارة مدحت اللؤلؤة على صفائها وتارة في وصفه بصفاته
الذاتية وما نسب اليه قدس سره من الاشارة لا يرتبط بكلامه لما اورد
الفرق في الجواب عن الايراد على التعريف وليس مقصوده ما ذكره الشارح بعينه
واين هذا من ذاك كما لا يخفى على من له ادنى تنبه وقد يجاب عن الشق الاول
السائل في الشق الاول الملازمة بين تعميم الجميل وكون الحمد مرادفا للمدح ثم
بين بطلان اللازم بانفراد المدح عن الحمد في مثال اللؤلؤة فقوله قد يجاب
منع الملازمة وسنده وتحريره انا لا نسلم ان الجميل اذا شمل الاختياري
وغيره كان الحمد مرادفا للمدح وانما يكون كذلك لو لم يعتبر فيه قيد غير معتبر في
المدح وهو ان يكون المحمود عليه اختياريا وليس كذلك اقول كيف يتم هذا الجواب
مع انه لا اشعار في تعريف الحمد بذلك القيد فالاعتراف بان هذا القيد معتبر
في الحمد مع انه غير مذكور في التعريف اعتراف بفساد التعريف فالاولى ان

يقال الغرض من هذا الكلام تحقيق المقام وبيان انه ليس بينهما ترادف
في الواقع بناء على ان هذا القيد معتبر في الحمد في نفس الامر ويكفي في توجيه الكلام
هذا القدر الذي ذكرناه سابقا فان قيل اي قيل هذا توجيه على ما ذكر في
معرض السند لا يصلح للسندية وتحريره ان هذا القيد غير معتبر فيه لان اعتباره
يقتضي وجود المحمود عليه في كل مادة وهو مفقود في مثال وصف الشجاع بالشجاعة
وقوله فقد والعدم صلاحيته للسندية يمنع فقدانه في الصورة المذكورة
وتحريره انا لا نسلم ان المحمود عليه مفقودة في تلك الصورة فان المحمود به
وعليه متغايران هناك بالاعتبار وقوله ومنهم من منع اشارة الى منع
بطلان الثاني وما ذكر في بيانه وتحريره انا لا نسلم عدم ترادفهما ولا صحة
المدح بما ليس اختياريا فانهما ترادفان كما يشير به قول صاحب الكشاف
الحمد والمدح اخوان ومثال اللؤلؤة مصنوع لا عبرة به هذا توجيه الكلام
في هذا المقام وله توجيهات أخر لا يشتمل على فوائد الا تمام فان قلت لا يصح
ان يحمل قوله ومنهم اشارة الى منع بطلان الثاني اذ منع صحة المدح بما ليس اختياريا
مع اعتبار العموم في الجميل يرفع الترادف وهو يستلزم بطلان الثاني
قلت المنع المذكور مع اعتبار العموم في المحمود به لا يستلزم رفع الترادف لاحتمال
ان يكون الحمد ايضا مختصا بالاختياري لاشتراط ان يكون المحمود عليه اختياريا
وان كان المحمود به اعم اقول المنع المذكور هو منع صحة المدح بما ليس اختياريا بالاطلاق
ما ليس اختياريا والانسب لتوجيه هو اشتراط الاول فان مدخول الباء هو المحمود به
لا عليه والتكلف الذي تحمله بعض الناظرين بحمل الباء على السببية ليكون مدخوله المحمود كان
عليه تكلف بارد مخالف للاصطلاح وصرف الكلام عن الظاهر من غير قرينة
اللائق بحال ان ينقل تتمة هذا الكلام كما اطلع عليه في ما خذه ومن حيث

اشارة الى ان تحقيق الكلام من سهو الناسخ منه

فيه مما يحملها الخ قيل فان قلت لا يصح ان يكون الثنى عنه محمودا عليها لانها
من الاخلاق التي هي امور جبلية غير اختيارية وقد مران المحمود عليه امر اختياري
قلت في الاخلاق خلاف فقيل انها كسبية وقيل جبلية وقيل بعضها وبعضها والمعول الاول
اختاره الاول ولعل العلامة بنى الكلام عليه اقول هذا السؤال مع الجواب مشهور
الطلبة والاصحاب ثم جوابه انما يتم اذا كان المراد بالجميل الاختياري هو الاختياري
بالاختيار اذا اعم منه ومن نفس الفعل الاختياري اما اذا اريد به نفس الفعل
اما اذا اريد به فلا كما لا يخفى ثم ان قوله ولعل العلامة بنى الكلام عليه نظرا اذ
يحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون بناء كلامه على المذهب الاخير وهو التبعيض لكن يكون
الثنى عنه عنده من البعض الذي يجري فيه الكسب فلا وجه للتخصيص بالمذهب الاول
ولا يقال حمدته على ذلك فقد اوردت على هذا في حاشيتي ان عدم قولهم حمدته
لا يدل على نفي الترادف اذ لا يقال في انت عالم بل يقال انك عالم مع
ان المتصل والمنفصل هنا مترادفان كما اعترف به الاستاذ قدس سره وقد اعترض
على ذلك بانه يراد فيها غير مع لان انت ضمير مرفوع يدل بصيغته على الرفع والكاف
ضمير منصوب يدل بصيغته على النصب فالاعراب لا يكون بالحروف والحركات
يكون بالصيغة كما حقق في موضعه فكيف يكونان مترادفين نعم انهما مشتركان
في بعض معناهما اقول هذا المنع غير موجه اما اولا فلانه منع في مقابلة المنع
فان الاستاذ قد استدل على بطلان الثاني بانه يقال مدحته ولا يقال
حمدته فنقول من قال عدم قولهم حمدته لا يدل على نفي الترادف منع كما لا يخفى واما ثانيا
فلان هذا الايراد مبني على اعتراف الاستاذ وتسليمه حيث صرح في اخره بقوله
كما اعترف به قدس سره وقد صرح بذلك في حواشي الشمسية والمطالع فهذا الايراد
الذي هو اسقاط اخر الكلام لترويج الايراد عليه عند العوام ليس في ام الكرام نعم

ان

ان القول بدلالتها بالصيغة على الاعراب كما ذهب اليه بعض النحاة كصاحب الكتاب
وخالفه غيره من الاصحاب على ان الشيخ الرضي قد صرح بمرادفة العلم المعرفة
ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة فقال ولا يتوهم ان بين علمت
وعرفت فرقا في المعنى كما ظن بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائما وعرفت
فرقا في المعنى كما ظن بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم عرفت ان زيدا
قائم الا ان عرف لا ينصب جزئي الجملة الاسمية كما نصبها علم لا لفرق
معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين
في المعنى بحكم لفظي دون الاخر هذا كلامه واما ثانيا فلانه منع للسند الاخص اذ
لو عدلنا الى المثال انك عالم وان اياك عالم لم يبق ليوهم مجال اليس لنا ان
يقول وغير المسند على عدم صلاحية السند للسندية على ان قطعا ان ما ذكره وهم
على وهم على وهم ثم انه على اساس توجيه الاسلاف بقدر الامكان ندفع هذا السؤال
بان مراد الاستاذ بقوله ولا يقال حمدته انه يسبب الحمد عنها فيقال حمدتها
ثم يستقيم الكلام وليس الا ذكر العام وارادة الخاص بقرينة المقام
واعلم ان القول المخصوص الخ قيل انه اشارة الى علاقة مصححة لاطلاق لفظ الحمد
على فعل الباري تعالى وفيه من الاشارة اليه ان اطلاق لفظ الحمد على الفعل
المذكور بواسطة تلك العلاقة ليكون مجازا ولا ينتقض به تعريف الحمد وتحرير
ما ذكره ان القول المخصوص كقولك زيد كريم ليس حمدا لخصوصه بل لانه
يتصف به هنا بصفة الكمال حتى لو زال عنه هذا كان يكون مقرونا بما في
الكذب او واقعا في غير النفي لم يكن حمدا فيكون للاظهار المذكور فيه اختصاص
بالحمد ويصح اطلاق لفظ الحمد على الفعل المتصف به مجازا وفيه بحث لانه
ان اراد بالقول المخصوص ذلك القول مع جميع الامور المعتبرة في كونه حمدا

فهو بخصوصه حمد او اذا زال عنه تلك الخصوصية لم يكن حمدا او ان اراد بذلك القول
بدون شي من الامور المعتبرة في الحمد او مطلق فهو لا يكون حمدا سواء كان
مظهر الصفة الكمال او لم يكن اقول في هذا البحث بحث لانا نختار ان المراد بذلك
القول مطلق من غير اشتراط مقارنة الامور المعتبرة في كونه حمدا ولا اشتراط
عدم المقارنة قوله فهو لا يكون حمدا سواء كان مظهر الصفة الكمال او لا قلنا
ح فان ذلك القول اذا كان مظهر الصفة الكمال يكون حمدا لا محالة مع الخصوصية
التي هو بها حمد فان قولك زيد كريم مثلا اذا اتصف باظهار صفة الكمال
فهو حمد قطعي وهذا القدر كاف في علاقة النقل وتحريره ان اللفظ الدال
على الاتصاف بصفة الكمال انما صار حمدا باظهار صفة الكمال بل ذلك الاظهار
هو الوضع المطلق فيصح ان يكون نقله من هذا المعنى الى الاظهار المطلق وههنا
كلام آخر اوردناه في حواشينا لكن لما كان معظم الوضع من هذا التعليق
بعقب اقوال هذا المعترض لم نذكره ههنا لا يتخلف اي قبل فان قيل دلالة
الافعال ايضا قد يتخلف كما اذا اعطاه بغرض على الشي وهو لم يعلم انه لغرض
مع ان الشي وهو منتف قلت كما ان دلالة القول على صفة الكمال مشروط بالعلم
بالوضع كذلك دلالة الفعل عليها مشروطة بالعلم بانه اثرها وبعد ذلك لا يتخلف
قد تخلف المدلول عن الدال في القول لا يتخلف في العقل اقول هذا السؤال
والجواب مشروحان مفصلان في حاشيتي على حاشية المطالع والشمسية كما ترى ودأب
هذا الفاضل خصوصا في هذا التعليق ان ما في كلامه في كلام غيره ان كان مما نقلناه
نقله ويعترض عليه اما بالتصريح او بالكناية في كلامه اللطيف غير ان هذا ديدن اليه
داب المتعصبين بل شنشنة المتشدقين المتعسفين اعتمادا على ما ذكره في
توقف الحمد الاصطلاحي قيل فيه نظر اذ لا يخفى ان مقصود الشارح ههنا بيان

نعني

متفق
المفردات المناسبة فذا بين الخطبة فيها من الحمد والشكر والالاء والنعماء البداية
والثناء وغيرها وذلك بيان معنى الشكر الذي هو احد تلك المقاصد اعتمادا
على ما لم نذكره بعد بعينه في الحمد الذي لم نذكر معنى الاختلاف اعتمادا على السابق لكان
له وجه فالاولى ان يقال بين الشارح ههنا معنى الشكر بتعريف فيما ذكره في الحمد
بان خصص الجميل بالنعمة بقوله والشكر على النعم خاصة وعمم مورده بقوله ويكون
باللسان والجنان والاركان فحصل ان الشكر هو الوصف بالجميل الذي هو النعمة
بأحد هذه الثلاثة على جهة التعظيم والتبجيل فان قلت قد صرح بان الوصف
يتضمن الدلالة فكونه بالدلالة على كونه باللسان فكيف يستقيم الوصف بالجنان
والاركان قلت ذلك غير تامة فان قول الجوهري وصف الشي وصفا وصفة فالهاء
عن الواو يدل على انها بمعنى ولا يخفى الصفة بمعنى اللسان كما لا يخفى من موارد استعمالها
وما ذكره العلامة في بيان ذلك من انه لا يقال ومن قولك وصفت فلانا بالكرم الا
بفعل اللسان لا يستلزم ان يكون حقيقة فيه لاحتمال ان يكون معناه الاعم من ذكره
بواسطة كثرة استعماله في هذا القسم يتبادر منه ذلك كما في لفظ الوجود على حقيقة
فيما سيأتي على انه يقال وصف فلان كذا اذا كتب صفاته بعد ما تشعر والتي
في لفظه من عبارة الشرح في ان الشارح استعمله ههنا في المعنى الاعم سواء كان
حقيقة او مجازا ولهذا عقبه بقوله وهو باللسان وحده ثم بعض الفضلاء بواسطة عدم
اهتدائه الى محل الكلام في هذا المقام اشتبه بان الشارح بين مفهوم الشكر ههنا
بالنقض ثم قال فان قلت قد صرحوا بانه لا يمكن اكتساب التصورات من التصديقات
فكيف يمكن استفادة المفهومات التصورية من المعلومات التصديقية التي هي القضايا
المذكورة قلت استفادتها منه ذكر القضايا المذكورة قلت استفادة
من المفهومات التصورية والمعلومات الماخوذة من تلك القضايا او ترتيب

المفهومات وانت خبير بان النقض بالتي ذكرها الشارح هناك لا يعلم منها
جميع المفهومات المعتبرة في تعريف الشكر وتركيبها فقد ورد انه لا يعلم منها
التعظيم ولا الترتيب بينها وما حققناه لك هناك يغني عن ارتكاب امثال هذه
التكلفات آنفا المصباح من المصابيح الاول في جملة هذا الكلام ايجاب الاهمال
اذ جعل ترك بعض المقاصد اعتمادا على ما يجيء في غاية البعد وهو تم فان الاعتماد
في السابق على اللاحق شايع بين المصنفين من غير نكير الشارح في انه جعل علته
الاعتماد في اللاحق على السابق ايضا غير قابل عن البعد تعرضا كما نعم من سياق
كلامه وهو المصباح الثالث ان ما ذكره من التوجيه لا يستقيم لان الاطلاق
الوصف على فعل الجوارح كالرحل مثلا غير معهود وقول اذا اخدم اعداه سيده
هل يطلق على نفس تلك الافعال انه وصف بالجميل وما نقله عن الجوهري لا يدل
على ما نحن فيه اصلا وما ذكره بيانا من انه لا يختص الصفة بفعل اللسان كما لا يخفى
من مواقع استعمالات كلام محيط منشاؤه الخلط بين المعنى المصدري اي الوصف
والوصف المصدري من المرادف للوصف المصدري والصفة بمعنى الامر القائم
بالغير وكانه توهم ان المعنى القائم بالغير يسمى صفة من غير اعتبار فعل اللسان
ولا يخفى ان اطلاق الوصف والصفة على هذا المعنى باعتبار انه ما يوصف به
الشيء وذلك لا يدل على عدم اعتبار فعل اللسان في المعنى المصدري كما لا يخفى
ولعمري انا اتعجب كيف يتورط الفضلاء الكرام مثل هذه الاوهام والراجح ان
ما اورده على كون الوصف حقيقة في فعل اللسان مدخول بان الواجب
ان يحافظ في كل مبحث على ما هو المقصود فلا يطالب في الظنيات اليقين
ولا يكتفى بالظن في اليقينيات ومن البين ان هذا المبحث من الامور
الظنية وقد ثبت في مظانه ان التبادر اقوى امارات الحقيقة فاراد

هذا المنع خروج عن قانون المباحثة وطريقته وقد ثبت في مظانه ان التبادر
وقياسه على لفظ الوجود فقد فرع الصارف فيه فانهم صرحوا بانقسام الوجود
الى الذهني والخارجي وذلك تصريح بعموم معناه ولا صارف في الوصف
فيجب حمله على انه حقيقة في المعنى المتبادر وتمسكه بانه يقال وصفت فلانا بكذا
وكذا واذا كتب صفاته غير مستقيم اذ لا دلالة في ذلك على انه حقيقة فيه اذ
كان يتم لو كان التبادر منه عند الاطلاق ذلك او ما يشبهه فان النقوش
المكتوبة تسمى كلمة وكلاما ولا شك في انه مجاز بل القلم يسمى احد اللسانين ولا ريب
في انه مجاز على ان ما ذهب اليه من عموم الوصف يقتضي الى ان يكون
قوله وهو باللسان وحده جزءا من التعريف او لا يتم ولا يمكن ما نفاه من دخول
الشكر الصادر من الاركان فيه ولا يخفى شناعة هذا الارتكاب الخامس ان
قوله الظاهر ان الشارح في استعماله بمعنى الاعم غير تام وما تمسك به من تعقيبه
بقوله وهو باللسان وحده لا يدل على ذلك اصلا بل هو توطئة لبيان النسبة
كيف ولو كان لذلك لكان جزءا من التعريف كما سبق ولكون وزانه وزان قولك
الحيوان جسم نام وهو حساس متحرك بالارادة وحده ولا يخفى سماجته على من
سلم ذائقته فطرته عن مرارة المراء وحدة الافتراء والظاهر عندنا ان هذا التعقيب
بذلك دليل على انه لم يستعمله بالمعنى الاعم والا لكان حقه ان يقول هو الوصف
باللسان الخ وما تشنع به على بعض الفضلاء فقال فيه بعض الفضلاء الذي لم
يهتد الى حل الذي يجب به على ان ما ذكره من ان النقض بالتي ذكرها الشارح
هناك لا يعلم منها جميع المفهومات الخ لا يدفع الشبهة التي ذكرها بعض الفضلاء
فان استفادة بعض التصورات المعتبرة في تصور الشكر من التعقيب محذور
ايضا كما ان استفادة جميعها محذور على ان ما بعض ان التعظيم يستفاد منه

على النعم وأما الترتيب فلا نسلم أن ذلك الفاضل أوضح إذ يفهم من تلك القضايا
بل الظاهر أن مؤدى ترتيب تلك المفهومات مجرد عطفها على المفهومات لكن
قال يستفاد تمامها من العلاقات المقصودية المذكورة في ضمن القضايا ومن ترتيب
تلك المفهومات ولا يلزم أن يكون الترتيب مستفادا منها ولذلك تقدم
الوصف المأخوذ من القضايا على الترتيب ففيه إشعار ظاهر بأن الترتيب
معنى ليس مأخوذا منها لكن وجود أن الكلام قيل لما كان في الشرح التصريح بأن مورد
الحمد هو اللسان وحده ومورد الشكر هو الثلاثة المذكورة وإشعار بأن
بأن متعلق الشكر أخص من متعلقه حيث قال والشكر على النعم خاصة فظهر من
ذلك أن الشكر يوجد بدون الحمد في أفعال القلب والجوارح ويوجد الحمد
في فعل اللسان إذ من المعلوم أن لا تنافي بين متعلقيهما ولما لم يصرح بأن الجميل
أعم من النعم لم يكن في كلامه إشعار بذلك أيضا لم يظهر من كلامه أن الحمد
في أي مادة يوجد بدون الشكر فظهر وجود الشكر بدونه فتعرض لهذه المادة
هناك وبعد العلاقة أشار إلى ذلك بقوله وأما وجود الحمد بدون الشكر ففيه نوع
خفاء أقول ما ذكره إنما يتم إذا كان شمول الجميل للنعم ظاهرا وشموله لغيرها غير
ظاهر بل الظاهر أن شمول النعمة وغيرها في مرتبة واحدة من الظهور والحمد
فما ذكره غير مرضي ولذلك حمله كثير من الناظرين على أن خفاءه مبني على أن الحمد في
غير مقابلة النعم نادر بالنسبة إلى مادة اجتماع الحمد والشكر عن الحمد إذ الغالب
على الميل إلى المطامع وغيرها من النعم حتى أنهم لا يمدحون أحدا إلا لم يصل إليهم نعمة
ولذلك قيل الناس أكيس من أن يمدحوا رجلا لم يروا عنده آثار إحسان
وهي المزايا المتعدية قيل عليه نفس المزايا لا يتعدى وتعديه إلا أن يشترك
فيها وبين الفضائل وفيه نظر إذ لا نسلم أن نفس المزايا لا يتعدى فإنها على ما

العلامة

العلامة هي العطايا ولا شك أنها تتعدى من المنعم إلى المنعم عليه أقول إن أريد
تعدي نفس العطايا وإن وصلت من المنعم إلى المنعم عليه فإن أريد
أوصافها فممنوع بل وصفه هو الإنعام والإعطاء لا العطية فالوجه في الجواب
أن يقال إن المراد بالمزايا المتعدية هو الصفات الجميلة المتعدية كالجود
وإيصال النفع فإنها مزايا متعدية إلى الغير بخلاف الصفات الجميلة الذاتية
كالعلم ووجوب الوجود والحسن واعتدال القامة ومن يحمل تفسير الأستاذ
قدس سره المزايا بالعطايا على تقدير حذف المضاف بمعنى إيصال العطايا
ثم قال هذا القائل فهذا في عبارة الشرح ما يلمح إلى أن الفواضل هي النعم
حيث عقب قوله والشكر على النعم خاصة بقوله وأن الشكر يختص بالفواضل
أقول كيف يصح جعل الفواضل النعم مع أنه صرح بأن تعريف الشكر مستخرج
من تعريف الحمد بتصرف هو تعميم الوصف بحيث يعم الموارد الثلاثة وتخصيص الجميل
بالنعم إذ لا شك أن الجميل صفة محضة ونفس النعمة ليست فعلا أصلا فكيف يخص
الجميل بها مع أنه لا يشملها تفسيرها بالنعم الواصلة تقبل غيرهم إذ لا يخفى أن قول
القائل يشكر كل نعمة فاخرة موردة اللسان وأن الشكر الذي عده الشارح
إما إشارة إلى هذا الشكر وإما إشارة إلى مطلق الشكر الذي يشمله وغيره
فكيف يناسب تفسير النعماء بالنعم الواصلة التي لا يشمله قطعا فإن قلت لو لم يحمل
النعماء على النعم الواصلة لفوت المقابلة قلت نحمله على معنى والمقابل شامل
للشكر المذكور الأنسب من صرفه إلى المعنى المجازي لا يشمل الشكر المذكور رعاية
للمقابلة على أن كون الحمد من النعم الظاهرة لا ينافي عده من الآلاء بمعنى المعتق
فالباعث على الصرف عن هذا المعنى إلى معنى مجازي يقتضي صرف النعماء عن معناها
الحقيقي إلى معنى مجازي لا يشمل الشكر المذكور ولا يخفى أن الشكر الذي عده من النعماء

الى مطلق الشكر المدلول عليه بقوله شكرك لا الى قوله شكرك على ما انعمته
المطلق المستقيم وعده من النعم الباطنة مبني على ما ذكره الاستاذ قدس سره
من الاعتداد بكشف موارده الذي هو شرط في ما يراد افراده وذلك اعتبار
خطابي لطيف لا يكره من له ادنى انصاف فمنع المناسبة خروج عن دائرة الانصاف
وما ذكره من ان في هذا التوجيه صرفا للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي ممنوع
فان اطلاق العام وارادة الاخص يتحقق على وجهين الاول ان يراد بالعام
الاخص بخصوصه وح يكون مجازا والثاني ان يراد بالعام معناه ويفهم الخصوص
من القرينة فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والخصوصية معلومة من القرينة
فلا يكون مجازا ويمكن ان يحمل ما نحن فيه من الوجه الثاني على انه لو سلم كونه
مجازا فلا بعد اذ المجاز ابلغ من الحقيقة والمقام الخطابي يناسب التجوز [illegible]
معنا لكنه نسبة [illegible] من الاشعار بعدم الاعتداد بسائر افراد الشكر بدون الفرد العلي
فكأنه الشكر كله ولذلك عد من النعم الباطنة ثم نظم اليه نحو العقب قيل عليه لا
يدل توقيف على الانعام واجيب بانه يدل على ذلك توهم في تعريف الشكر
فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما لانه لما كان الباعث عليه الانعام كان هناك
تعظيم ومن فطن فهو [illegible] ان الانعام لا يكون باعثا على التعظيم وفيه نظر اذ الانعام
الذي الكلمة قد يكون باعثا على السخرية بخلاف توقيف الشكر الماخوذ من تعريف الحمد
بتخصيص المتعلق ولو المراد اعني الوصف الجميل الذي هو النعمة باحد الموارد
الثلاثة على جهة التعظيم والتبجيل يدل على هذا الانعام اذ لو كان عاريا عن مطابقة
الاعتقاد ولم يكن على جهة التعظيم وطريقه كان الحمد اذا كان عاريا عن مطابقة
لم يكن على جهة التعظيم حسبما فصلناه واقول في النظر نظر لان مثل ذلك لا يسمى ما
[illegible] الى [illegible] فلا يقال انه انعم عليه بل يقال انه استهزئ به وحقره

ونحو منه وامانة فان قلت ربما كان الشيء حقيرا في الواقع غير حقير عند الشاكر
او بالعكس قلت المراد بالانعام الماخوذ في تعريف الانعام بحسب اعتقاد
الشاكر كما هو الظاهر فانه الباعث على الشكر واعطاء الحقير في نظره لحقير
في نظره فلا يرد النقض واما قوله ثم انه [illegible] فقد حبس ما فيه من التعقيدات
لاستلزام ترك الافعال [illegible] فكيف يستلزم ترك الافعال والى ان [illegible]
ينافي الاتيان بشيء منها على التمام لان ما لا يتم لا يتم وفيه نظر اذ لا تتم
المنافاة بين الترك والاتيان المذكور بل الاتيان المذكور يستلزم وقوع غير
متناهية فرضية هي شكر النعمة وشكر شكر النعمة وشكر شكر شكر النعمة وهلم جرا
وهو المعنى بترك الافعال هنا وكون تلك الافعال لا تتم لا ينافي ان يستلزمها الاتيان
المذكور غاية الامر ان ما يستلزمه ايضا لا يقع في نفس الامر فيستدل الحاجة
على امتناع وقوع الاتيان المذكور باستلزام وقوع الافعال المتناهية الى غير
النهاية اقول آه ولا يحتاج الى هذا الجواب بل لا يتم اما الاول فلان الاتيان
المذكور قد يكون محالا فيستلزم ما ينافيه على ما هو المشهور كان اجتماع النقيضين
يستلزم ارتفاعهما المنافي له بل كثير من القياسات الخلفية المقدم فيها يستلزم
ما ينافيه ولا يجدي فيها ابدا القدح في العلاقة التي لا جهلها مع الخصم الملزم واما
الثاني فلان الترك هنا عبارة عن ترتب افعال غير متناهية [illegible] في
الاستقبال والاتيان بجميعها ينافي هذا الترك عدم انقضائها [illegible] انقضائها
فيلزم فيان قطعا كان ترك الحوادث المستقبلة الا انه عبارة عن عدم انقضائها
باسرها ما ينافي انقضائها باسرها ثم قيل يمكن الحمد والشكر على جميع النعم السابقة
واللاحقة وما بينهما جملة فكيف يتم التوقيف يمكن ان يجاب بان لزوم الترك مبني
[illegible] مشهورة من انه يجب بازاء كل نعمة شكر آخر ولزوم الترك على تقدير صدقها

بيان [illegible]

ثم انا اقول في هذا الجواب نظر لان كلام السائل في قوة منع المقدمة المشهورة
القائلة بان كل نعمة تقتضي شكرا او جوابا على ان في هذه الصورة تحقق الشكر على جميع
النعم السابقة ما لاحظه فيبقى على نفس ذلك الشكر فلا يقتضي شكرا آخر ولا شك في
انه لا ينتظم في جوابه ان يقال كلامنا مبني على تلك المقدمة لان السؤال مبني على
منع تلك المقدمة فجوابه بان مبنى الكلام على تلك المقدمة غير موجه بل الوجه في الجواب
ان يقال الشكر على النعمة فرع فرع حصول تلك النعمة اذ المراد من النعم المذكورة
في تعريف الشكر من تحقق منه الانعام كما هو المتبادر فكل نعمة هو الفعل المنبئ عن
تعظيم المنعم الذي تحقق منه ايصال تلك النعمة فما لم تحصل تلك النعمة لا يكون الشكر شكرا
وهو ظاهر ففي الصورة المذكورة لا يكون ذلك الشكر شكرا على نفس ذلك الشكر لان ذلك
الشكر انما يحصل بعد تمامه فما لم يتم لم تحصل النعمة التي هي ذلك الشكر وبتمامه يجب عليه شكر
آخر في مقابلته فتامل اللازمة له قيل فان ملاحظة المعنى الحقيقي لازم في استعمال اللفظ
سواء كان حقيقة او مجازا اما اذا كان حقيقة فظاهر واما اذا كان مجازا فلانه يعتبر
العلاقة مع المعنى الحقيقي وذلك فرع ملاحظته اقول كانه انما اسند اللزوم الى
الاستعمال لانه يجب ان يلاحظ المعنى الحقيقي المتكلم فانه يعتبر العلاقة
مع المعنى الحقيقي ثم يستعمل اللفظ في المعنى المجازي ولا شك في ان السامع
انما يفهم المعنى المجازي بواسطة علمه بوضع اللفظ لمعنى الحقيقي ووضعه النوعي
لما له علاقة معه من العلاقات المعتبرة فهم ايضا معنى المجازي متوقف على ملاحظة
المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون انتقال [illegible] نظائره هذا الكلام
لا يصح لانه ان اراد بالقول المطلق الدال على تعظيم الله تعالى مفهوم الكلي يصح
القول بكونه جزءا من الشكر [illegible] فان جزء ما صدق هو عليه لا يصح كون الاول فردا
منه فلا بد من صرفه عن الظاهر واجاب عنه بعض فضلاء الزمان بانه لا خفاء

الجمع انفال متعددة كما صرح به المحشي وان افراده صرف كل عضو عضو فصرف
اللسان جزء منه والقول المخصوص فرد من جزئيه فلا يرد ما يتوهم من
ان جزء الشكر هو جزئيات القول الدال على التعظيم لا المفهوم الكلي فان
المفهوم الكلي جزء الكلي الجزئي جزء الجزئي ولا حاجة الى تقدير الافراد وعلى
حذف المضاف ثم تعقبه المحشي بان الصرف اللسان اعم من القول المطلق
الدال على التعظيم والجزء هو الاول فيما نحن فيه واما في السؤال فلانه نختار ان
ان المراد مفهومه لا يصح القول بكونه جزءا من الشكر [illegible] وما ذكر في بيانه
ان الجزء ما صدق عليه لا ينافي كون المفهوم ايضا جزءا منه اذ من الجائز ان
يكون المفهوم جزءا لما صدق عليه فاذا كان ما صدق عليه جزءا من شيء يكون
المفهوم جزء جزئه فيكون لا محالة جزءا له واما في الجواب فلانه [illegible] اللسان
جزء من الشكر الكلي اعني مفهوم الشكر لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون
القول المطلق الدال على التعظيم جزءا منه فان القول المطلق من آثار صرف
اللسان لا نفسه ولا يلزم من كون الشيء جزءا لا فوان يكون اثره جزءا منه
فلم يثبت بما ذكره كون القول المطلق المذكور جزءا الشكر الكلي وهو بصدد اثبات
ذلك واقول لا نسلم ان القول المخصوص فرد من جزئه الذي هو الصرف
اللسان كما يتبادر من عبارته فانه اثر صرف المذكور غير محمول عليه كما لا يخفى
ولا نسلم ان صرف اللسان اعم من القول المطلق الدال على التعظيم لانه
ضرورة ان القول المطلق الصادق على جزء الشكر لا يصدق عليه
صرف اللسان اقول هذا الجواب ذكره في حاشيته التي املاها قدس سره
وفي النظر الذي اورده المعترض انظار اما فيما اورده على السؤال فلان
المنع الذي اورده خارج عن قانون التوجيه اذ الاستاد قدس سره

مهنا منع وكلام القائل في قوة المنع ثم قوله ومن ابى ان يكون
المعلوم جزء افراد ما صدق عليه لا يجد به نفعا اذ من البين ان هذا المفهوم
ليس جزء الما صدق عليه كيف وقد اعتبر فيه الدلالة التي هي من الاضافات
العارضة للافراد على ان الظاهر ان المراد هنا هو الجزء الخارج في
الاجزاء العقلي كما لا يخفى على من اتصف بالفهم والانصاف وثانيا اورده
على الجواب فلانه لا معنى لصرف اللسان الا تحريكه بالحركات المخصوصة حال
الكلام وذلك بعينه هو القول بالمعنى المصدري لا فرق بينهما الا بحسب الاعتبار
كما ان فعل الاركان هو تحريكها بحركة مخصوصة ولو كان المخصوص اثر صرف
اللسان لكان فعل الجنان والاركان ايضا اثر صرف الجنان والاركان
لا نفسها لا يصدق ان الحمد العرفي اذ يكون ح جزءه صرف الالات فهذا منع
ما ذكره من كون القول المخصوص فردا من جزئيه بناء على انه اثر الصرف
غير محمول عليه ولينة شي اذا لم يحمل الصرف على تلك الافعال كيف يكون
فعل اللسان والجنان والاركان التي هي افراد الحمد العرفي جزء من الشكر اللغوي
كما صرح به الاستاد قدس سره وقل لي اذا قال احد مثلا زيد كريم هل صدر
عنه الا فعل واحد سوى التكلم بهذا الكلام واين ذلك الفعل الذي سميته صرف
اللسان وزعم ان القول المخصوص اثره ثم قال هذا المعترض فان قلت
لو كان القول المطلق الدال على التعظيم جزءا للشكر لم يتحقق الشكر بدونه
لكن يتحقق الشكر بدونه الا ترى ان اصرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله
قلت ما قال العلامة من كون الثناء في جزءا منه لا يوجب ان يكون جزءا لجميع افراد
الشكر بل يكفي في ذلك ان يكون جزءا لاكثر افراده على ان النقض المذكور انما
يتوجه اذا تحقق وجود الشكر بهذا المعنى في الا فرس وهو غير بين فحسن ان لا

منع م

تحقق

يتحقق فيه اقول لا يخفى انه لا معنى لقوله ان الثناء جزء من الشكر الا كونه جزءا منه
مطلق في ما يكون جزءا لبعض افراد الشيء دون بعض لا يقال انه جزء الا ترى
الكم لو قلت ان تحريك اللسان جزء من الشكر اللغوي باعتبار انه جزء من
بعض افراده لسكت العقلاء الى ما لكنه كيف والكلام هنا في حقيقة الشكر
وكون الشيء جزءا من الحقيقة يستلزم ان لا يوجد تلك الحقيقة بدونه واللازم المذكور
في القلادة خارج عن قانون التوجيه لان الاستاد قدس سره ادعى
الجزئية المستلزمة لان لا يوجد الشكر بدونه والمورد عليه مانع بمجرد الاحتمال
فعليه قدس سره ان يثبت انه لا يتحقق الشكر اللغوي بدون فعل اللسان ولا يكفيه
منع الوقوع كما قصده المعترض ثم هنا لطيفة هي ان المعترض في بعض
تعاليقه ادعى ان من يورد النقض على التعريف يكفيه الاحتمال فمن يكفي ان يقول
لا نم ان هذا التعريف جامع او مانع لجواز خروج بعض افراد المعرف عنه
او دخول ما ليس فردا منه فيه وهنا زعم انه يجب على من منع الدور في تعريف
الوجوب بالكون بناء على احتمال الكون الماخوذ في تعريف هو الثابت والموجب الكون
في نفسه ان يثبت بالدليل ان الكون الذي هو غير الكون في نفسه ثم نعم هنا
لا بد لمن يمنع كون الحمد اللغوي ملازما للشكر العرفي ان يثبت وجوده بدونه
ثم قال المعترض فان قلت ان اريد بصرف العبد ما انعم الله عليه فيما خلق
لاجله صرفه فيه في وقت ما لزم ان يكون من صرف كلا ما انعم الله عليه في
وقت فيما خلق لاجله وقتا ما كان شاكرا وان كان تاركا لاكثر ما يجب عليه
وهف وايضا لزم عدم صرف جميع ما انعم الله اذ الانسان مشغول كل وقت
يوجد فيه من جملة ما انعم الله عليه لم يصرفه الا في بعض الاوقات وان اريد فيتعذر
تحصيله لان العبد لا يقدر على صرف جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله في جميع

فان الانسان ان يستعد شأن عن شأن و ردیفا فقد یکون نوع واحدة مخلوق ثم
الوان و غیرها ما صرفه العبد فی احدها یحتنه و صرف سایرها ما انعم الله علیه فیما
خلق لاجله کان شاکرا مع انه تارک لما یجب علیه فقت ان صرف العبد جمیع
ما انعم الله علیه فیما خلق لاجله فی وقت معین انما یرجع فیه علی الوجه الذی
کلف العبدیة فلا محذور اصلا اقول هذا السؤال و الجواب مذکوران فی بعض
الحواشی التی کانت فی نظره فاورده هاهنا کما لا یخفی علی الناظر فی تلک
الحواشی ثم انه ذکر فی السؤال ان الانسان مثلا فی کل وقت یوجد فیه من
جملة ما انعم الله علیه ولم یصرفه الا فی بعض الاوقات فیلزم عدم صرف جمیع ما انعم
الله علیه بناء علی ان وجود الانسان فی ذلک البعض الذی لم یصرفه و لا یخفی ان
هذا لا یدفعه من الاول فی الجواب ان یقال لا نم ان من صرف الجمیع فیما خلق
لاجله فی وقت من الاوقات دون وقت آخر لیس شاکرا فی الوقت الاخر
الذی یحقق فیه صرفه الجمیع بل هو شاکر فی ذلک الوقت ثم المراد بما خلق
و ان لم یکن شاکرا فی وقت آخر فان عموم الاوقات لم یعتبر فی التعریف الا تری
انه یمکن تعدده بتعدد الاوقات من غیر تناقض فیه فی نوع المطلق حسب الاوقات
و ما ذکرتم من ان وجود الانسان فی کل وقت نعمة اخری فیجب علی الانسان فی کل
وقت نعمة واحدة مستمرة فی الاوقات فان المراد بجمیع ما انعم الله علیه جمیع
الامور التی بها علیه بذواتها لا باعتبار تعاقبها لیجب وجوده فی وقت وقت
فان المتبادر هو الاول دون الثانی فاذا صرفه مع جمیع الالات و ما انعم الله
علیه فیما خلق لاجله فی وقت تحقق صرفه جمیع النعم فی ذلک الوقت ثم المراد بما خلق
لاجله ما عینه الشرع علی التفصیل المذکور فی الشریعة فتم جواب السؤال
لا یبقی اشکال النسبة بین الرفیقین بالعموم المطلق ثم فیه ان النسبة المذکورة

بین الرفیقین انما یتم اذا اعتبر فی الشکر العرفی کونه فی مقابلة النعمة و لا اعتبار
به فی التعریف فیلزم ان یکون بینهما عموم من وجه لا مطلق اذ لو صرف
العبد جمیع ما انعم الله علیه فیما خلق لاجله فی مقابلة النعمة بل لاجل کماله
کمال الذاتی او لانه نسبة شریفة کما هو مرتبة خلص العباد لا یکون حامدا
مع انه شاکر عرفی و فیه نظر لانا لا نم ان النسبة المذکورة بینهما لا تتم الا اذا
اعتبر فی الشکر العرفی کونه فی مقابلة النعمة بل یکفی فیها کونه مبنیا علی تعظیم
المنعم و لا یلزم من هذا ذلک لان صرف جمیع ما انعم الله علی عبده فیما خلق
لاجله یتضمن الاقدام بجمیع ما یجب علی العبد و شکر المنعم مما یجب علیه
فیتضمن الاقدام به و یصدق علی صرف الجمیع انه مبنی عن تعظیم المنعم و ان
لم یعتبر فیه کونه فی مقابلة النعمة اقول فیه بحث لان الحمد العرفی یعتبر فیه کونه
فی مقابلة النعمة فاذا عینا ان الشکر العرفی و ذلک اذا لم یقید النعمة بالوصول
الی الشاکر و الا اخص منه و ذلک اذا قیدت به و قد اعتبر فیها کونه فی مقابلة
النعمة حیث قیل فی التعریف فعل ینبئ عن تعظیم المنعم لکونه منعما و قال الشارح
و الشکر علی النعمة خاصة فان معناه علی ما سبق هو کونه فی مقابلة النعمة فاذا
صرف العبد جمیع ما انعم الله علیه فی الطاعات و لم یکن فی مقابلة النعمة لا یتحقق
الحمد العرفی و هو ظاهر فکانه لم یتذکر القید الاخیر المذکور فی التعریف ثم لا یخفی
ما فی عبارته من التشویش و صرف الجمیع من قبیل الثانی و مثل هذا الی الف
ما سبق من انه فعل واحد قد تعدد متعلقه فانه یدل علی انه واحد فی ذاته متعدد
بحسب المتعلق فهذا یدل علی انه متعدد فی ذاته واحد بحسب الاعتبار و یجیب
عنه باجوبة ضعیفة لا نطول بذکرها و الحق فی الجواب بعد تمهید مقدمة هی ان المراد
بالفعل هاهنا کما اشیر الیه فی الحواشی السابقة هو الفعل اللغوی الشامل لما فعلا

وغيرها من الامور التي ليست افعالا حقيقة ولفظا الضرب عند ارباب العربية
فعل واحد اي فعل حقيقي هو المصدر مضاف الى امور متعددة كضرب القوم بحلاف
حروف الجمع فانها عندهم افعال متعددة الى ان العلامة اختار انه فعل واحد لغوي
قد تعدد وتشخصه لم حقق ذلك بانه وان كان فعلا واحدا في اللغة الا انه في الحقيقة
امور متعددة يوحدها وحدة اعتبارية اقول لا حاجة في الجواب الذي ارتضاه
الى تمهيد هذه المقدمة فان حاصل السؤال المتوجه في وحدة ضرب الجميع القدح
في كونه فعلا مفهوما مذكورا ولان المراد بالفعل هنا هو الفعل اللغوي المشتمل
للاعتقادات وغيرها من الامور التي ليست افعالا حقيقة لشاع ما ذكره من ان العلامة
اختار انه فعل واحد قد تعدد وتشخصه ثم حقق انه وان كان فعلا واحدا في اللغة الا انه
في الحقيقة امور متعددة يوحدها وحدة اعتبارية بل لا دخل في جواب هذا السؤال
لكون الفعل المذكور لغويا او حاصل السؤال كما مر انه ليس فعلا واحدا ووحدانيا
على ان الضرب فعل واحد بحسب المفهوم متعدد بحسب المتعلق ثم لا يخفى ان ما اختاره من
الجواب مع ما فيه من الاجمال والاهمال يحوم حول الجواب الذي اورده الفاضل
ان الاول نظرا الى المفهوم الماخوذ في التعريف والثاني بحسب الوجود ما صدق
هذا المفهوم عليه كما فصلناه في اصل الحواشي التي علقناها فليرجع اليها وما
ذكره من انه قد اجيب عنه باجوبة ضعيفة فلو هي الى ما عن ان شيئا من
الاجوبة يكون اضعف غاية تضعيفه وكذا بين التكلف الوضعي والحد اللغوي
قبل قيل فيه بحث بجواز وجوده بدون الحد كما في الاماكن ومقطوع اللسان وفيه بحث
لان مرجع العموم المطلق الى الموجبة الكلية الفعلية كما حقق في موضعه ولا ينافيه السالبة
الجزئية الممكنة فلا يقدح في العموم المطلق جواز وجوده بدون الحد نعم لو وجد
بالفعل بدونه بطل العموم المطلق بينهما ولم يتحقق ذلك اقول هذا ايضا ما يقتضيه

بل

للحجب فان الاستناد فيه قدس سره فذا وقع ان النسبة بينهما هي العموم المطلق وهذا الايراد
منع وما ذكر في موضع السند من جواز وجوده بدون الحد المراد منه الجواز العقلي
الذي مرجعه الى الاحتمال نفعه ان يحتمل عقلا ان يكون موجودا بدونه بان يكون
الكم صادرا جميع ما انعم الله عليه فيما خلق لاجله فالم يثبت انه ليس في الواقع الكم صادرا
بجميع ما اعطى فيما خلق لاجله لا يثبت ما ادعاه قدس سره من النسبة وامثال ذلك
الاوهام انما نشأ من عدم الاهتمام بتحقيق المقام فان الجواز قد يستعمل بمعنى الامكان
الذاتي بمعنى الاحتمال العقلي والمراد هنا هو الثاني اعني احتمال وجوده في الواقع
وصنف الشيخ في الشفاء بالمنطقة على التميز بينهما واشار الى انه نشأ من عدم هذا التميز
غلط كثير فان نسبة الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء على ما حققت
عليه في حاشيتي بان نسبة الواقع الى الاعتقاد ويحتمل ان يكون المطابقة بالفتح
يكون الواقع مطابقا بفتحها واجيب عنه بان المطابقة في عبارة العلامة كما هو
المتبادر منه مصدر الفعل المبني للفاعل وهي صفة قائمة بالمطابق بالفتح كما ان
الضرب صفة قائمة بالضارب متعلقة بالمضروب ومرادا بقوله اعلاه وان
اذا نسب الى الآخر بالمطابقة ان المطابقة التي هي صفة اعتبرت متعلقة بالآخر
وبالقياس اليه كما اراده بقولهم زيد ينسب الى عمرو بالبنوة ان بنوته التي هي صفة
اعتبرت متعلقة بعمرو وبالقياس اليه فيكون المراد بقول العلامة ان اعتبرت المطابقة
التي هي صفة الواقع متعلقة بالاعتقاد وبالقياس اليه فيكون المطابقة المذكورة
التي هي مصدر الفعل المبني للفاعل صفة للواقع فلا محالة يكون الواقع مطابقا
بالكسر اقول قد قرر المجيب انفا ان كل واحد من الواقع والاعتقاد مطابق بالفتح
ومطابق لان كلا منهما فاعل ومفعول فاذا نسب احدهما الى الآخر يمكن ان
يكون مطابقا بالفتح كما ان المطابقة بالكسر صفة له ليس بقياس الى صاحبه

المطابقة بالفتح منه لانه معقب اليه فلا يتم ما ذكره من ان الواقع بالفتح للاعتقاد
اذ كان المطابقة بالكسر منه لانه معقب الى صاحبه كذلك المطابقة بالفتح
منه لانه معقب اليه فلا يتم ما ذكره من ان مطابقة الواقع بالفتح للاعتقاد
عند ما لوحظ فيها الاعتقاد اولا فالوجه في الجواب ما ذكرناه آنفا فافهم
لان المنظور اليه اولا ما اعترضت عليه في حاشيتي بان المطابقة والتطابق بقه
متضايفان وهما من كالابوة والبنوة وغيرهما من مقولة المضاف فكان ان
المطابقة بالكسر قائم بالاعتقاد ومعقبا الى الواقع ولا يلزم تقدم احد الطرفين في
النسبة في الملاحظة على الآخر وان نظر الى قائم بالواقع معقبا الى الاعتقاد
فالمطابقة بالفتح اي ان المعروض منظور اليه اولا وبالذات بناء على ان
المقصود بالذات سواء كان حاله وما لاحظه المعقب اليه بالتبع يلزم ان
يكون المنظور اليه اولا في المطابقة بالفتح هو الاعتقاد ثم قلت في جوابه
ان المراد بالمطابقة بالفتح كون الواقع مطابقا على طريق وصف الشيء
بحال متعلقه ولا شك ان المنظور اليه اولا في هذه الاعتبار هو الواقع وفيما
نقل في حاشية الحاشية عن الشيخ اشارة الى ان ذلك ويمكن ان يقال
المراد بالمنظور اليه اولا ما يستحق التقديم في الملاحظة ولذلك يقال حق الفاعل
على التقدم والفاعل في الحق الواقع وفي الصدق القول العقد فما من اعترض
عليه بان فيهما نظرا اما في السؤال فلانا نختار ان المراد بالمنظور اولا ذات الامر
الذي ينسب الى الآخر بالمطابقة حتى يتعين احدهما بانه مطابق بالكسر والآخر بانه
مطابق بالفتح وتحقيق ذلك ان الامرين المتطابقين في نفس الامر ما لم ينسب
احدهما الى الآخر بالمطابقة لم يتعين احدهما بالمطابقة بالكسر والآخر بالمطابقة
بالفتح اذا انسب احدهما الى الآخر بالمطابقة تعين المنسوب بانه مطابق بالكسر

والمنسوب

والمنسوب اليه بانه مطابق بالفتح فالمنظور اليه اولا هو ذات المنسوب لا وصف
المطابقة ولا المعروض المقصود بالذات اقول لا يخفى ان ذات الامر الذي
نسب الى الآخر هو موضوع النسبة كما يمكن ان يعتبر اولا الواقع وينسب
الى القول فالعقد بالمطابقة بالكسر او بالفتح يمكن ان يعتبر اولا القول
العقد وينسب الى الواقع باحد النسبتين فلا فرق بين مطابقة الواقع
بالكسر والفتح ولا بين مطابقة القول والعقد بالكسر والفتح في الذات المختاره
المعقب اليه فيما يمكن ان يكون الواقع ويمكن ان يكون القول والعقد فما
في الجواب هو ما انظله يعول وان نظرا الى ان المعروض الى الآخر وغاية ما في الباب
ان وصفت المعروض بالمقصود بالذات ولا دخل له في دفع المحذور الذي
ذكرته لانه اذا انسب الاعتقاد الى الواقع بالمطابقة بالفتح كان المنظور
اليه اولا هو الاعتقاد ولا الواقع فافهم ثم قال المعترض واما في الجواب فلانه لو كان
المراد بمطابقة الواقع كون الواقع مطابقا له ولا شك ان كون الواقع مطابقا
عبارة عن مطابقة الواقع له لم يكن المطابقة مغايرا لمطابقة وقد ظهر
بانهما متضايفان ثم اي ترجيح لهذا على ان يكون المراد بمطابقة الواقع
للاعتقاد كون الاعتقاد مطابقا له وهل هذا الا كما يقال المراد بالبنوة تحقق الآخر
كون الآخر اباه وقف وما اظهر من ان يخفى اقول هذا الكلام ناشئ عن عدم الالتفات
الى ما اورد الى الحكم المذكور في وجه التسمية اعتراضا والمجيب اجاب عنه بانه يمكن
ان يكون المراد بالمطابقة هذا المعنى فيندفع الاعتراض فكيف يتوجه عليه
ما ذكره اذ محصله انه لم لا يحمل على معنى يرد عليه الاعتراض وذلك مما لا يقدم عليه
احد من ارباب التحصيل ثم هنا دقيقة اخرى هي ان الفعل المبني للمفعول انما
يسند الى القائم مقام الفاعل لا من جهة قيامه كما حققه الشيخ ابن الحاجب ومعنى

الاعتقاد هو

ذلك ان معنى ضرب زيد على صيغة المجهول مثل ضرب ضارب زيدا الا انه
لما حذف الفاعل واسند الى المفعول غير الصيغة الى المجهول ولذلك لم يكن
مرفوعه فاعلا عنده ومن لم يتفطن لهذه الدقيقة كالزمخشري جعل مرفوعه فاعلا
فيكون معنى المطابقية بالفتح على مقتضى هذه الدقيقة مطابقة شيء ما لاخر فيكون من
قبيل وصف الشيء بحال متعلقه كما ذكره ولا يكون من قبيل التضايف وعند ذلك
ظهر سقوط ما ذكره من انه اعترف بانهما متضايفان فان التضايف انما ذكره
في السؤال والجواب مبني على نفي التضايف فانه اذا كان من قبيل الوصف بحال
المتعلق لم يذكر متضايفا فان حسن الغلام اذا وصف به زيد لم يكن متضايفا
مع شيء قال المعترض وعلى هذا الا كما يقال المراد بابوة مختص الآخر كون الآخر ابا له
وف وهذا اظهر من ان يخفى ولانه لا يلزم من كون شيء فاعلا ان يكون منظورا
اليه اولا اذ الفاعل قد يجب تأخره عن المفعول فذكر المنظور اليه اولا وارادة
الفاعل هناك ارتكاب تجوز بعيد موجه المقام بلا قرينة تدل عليه على ان باب
المفاعلة بالمعنى الذي نحن فيه يقتضي نسبة كل من الامرين الى الآخر بالفاعلية
والمفعولية معا فيكون كل منهما بحسب المعنى فاعلا ومفعولا اقول انما يكون هذا كالمثال
الذي ذكره لو سلم انهما متضايفان اما لو كان الحال كما ذكره المجيب وكان من
قبيل الوصف بحال المتعلق لم يكن مثل المثال المذكور اصلا لان البنوة والابوة
متضايفان والمطابقة والمطابقية بهذا المعنى غير متضايفين كما اعترف
به المعترض فقياسهما على المتضايفين قياس فقهي من غير جامع ونقول
تحقيقا من ان يكون المطابقة بهذا المعنى مضايفا للمطابقية او غير مضايف
وعلى الاول لا يصح نفي التضايف وعلى الثاني لا يصح قياسه على مثل الابوة
والبنوة وما ذكره من عدم كون الفاعل منظورا اليه اولا منظورا اليه لانه اولا

تقدم

تقدم الفاعل في الملاحظة وما لا ينكره محصل فان تقديم المقصود المحكوم عليه اولى
كما صرح به الاستاذ ولهذا [illegible] في مواضع حواشيه وهو مما تشهد به الفطرة
السليمة وما ذكره من ان الفاعل قد يجب تأخيره عن المفعول فانما هو لعارض
او لفظي ولا يلزم منه التأخير في الملاحظة وهذا كما ان معنى كان النسبة مقصودة
مفهوم لشيء ما ومتأخرة عن ملاحظة الطرفين ومع ذلك يتقدم في الذكر
فقول زيد قائما او قوله وذكر المنظور اليه وارادة الفاعل تجوز بعيد عن
المقام كلام عجيب فانه ليس غرض المجيب ان لفظ المنظور اليه اولا مستعمل
في معنى الفاعل حتى يكون تجوزا قريبا او بعيدا بل غرضه ان المنظور اليه
اولا ههنا هذا اطلق على الفاعل كما يطلق العام على الخاص ولا يلزم منه
كونه تجوزا الا اذا اريد به الخاص مع خصوصه كما هو المشهور ولا يتعلق
الغرض بكون المراد من هذا اللفظ الفاعل بخصوصه بل يكفي ان يكون
مطلقا عليه اي على ما صدق به كان ثم في قوله على ان باب المفاعلة يقتضي نسبة كل
من الامرين الى الآخر بالفاعلية والمفعولية معا فيكون كل منهما فاعلا ومفعولا
نظر اذ لو كان كذلك لم يكن فرق في المعنى بين قولك طابق الواقع الاعتقاد
والواقع فلا يكون المفهوم من الاول مطابقة الواقع للاعتقاد ومن الثاني
عكسه بل يكون مفهوم كل منهما واحدا وهو نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة
والمطابقية معا والثاني باطل قطعا بل جعل احدهما فاعلا والآخر مفعولا لا بد
في احد الطرفين اما بحسب الواقع او بحسب الادعاء او بحسب اهتمام المتكلم او غير
ذلك اذ بدونها لا يتعين احدهما بالفاعلية والآخر بالمفعولية ولذلك لا يجعل
احدهما فاعلا والآخر مفعولا في باب التفاعل فلا يقال تقاتل زيد عمروا بل تقاتل

زيد وعمرو وقد صرح بعض اهل العربية بان المشاركة في باب المفاعلة في
اصل الفاعل وفي باب التفاعل في اصل الفعل وفي زمرته معا واولا
ذلك لم يبق فرق بين البابين والتالي باطل لان باب التفاعل لازم وكلام
وباب المفاعلة متعد باطل لان باب التفاعل لازم متعد فان قلت الرجحان
انما يكون في احد الطرفين دون الآخر فيلزم ان لا يتحقق في كل من الطرفين
المطابقية والمطابقة معا فيه قلت قد سبق التلويح الى ان الرجحان
الادعائي وفيه الاهتمام كاف ولا حجر فيه ثم لا يخفى على من له ادنى
فطانة ان هذا القائل انما اخذ هذا الجواب ذاهبا عن كلام القوم الذين هم
الاباء الروحانية وذلك من غاية القصور حيث لم يسلك معهم طريق المسابقة
شنشنة المستعلين في هذا الزمان كلهم عن لم شبهة عضوا عليها بالنواجذ
ولم يلتفتوا الى التوجهات الصحيحة نزولا لسعيهم الكاسدة وتحصيلا لاغراضهم
الفاسدة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا فالقوة التي
بها تتاثر قيل على هذا جعل العقل الهيولى من مراتب القوة النظرية ومن
مراتب النفس بحسب تلك القوة محل نظر لانه ليس للنفس في هذه المرتبة تاثر
بل لها استعداد ثم لها استعداد الخ فينبغي ان يفسر القوة بالتي تتاثر
النفس بها او تستعد لذلك ولعل بني الامر على المسامحة واعتبار استعداد
الشيء من جملة مراتبها على ان المراد من العقل الهيولاني هو الاستعداد القريب
وانما قلنا المراد هو هذا اذ لو كان المراد مطلق الاستعداد جاز حصر مراتب
تلك القوة في الاربع اذ لها باعتبار الاستعداد البعيد مرتبة اخرى دون
الهيولاني وهي المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن اقول فيه نظر اما
اولا فان العقل الهيولاني علة ناقصة للتاثر ولا يجوز ان يتقدم العلة الناقصة

على المعلول

على المعلول
زمانا كما في المعد والمادة فلا يلزم من تقدم العقل الهيولاني على التاثر
في الزمان ان لا يكون من جملة اسبابه واما ثانيا فلانا لا نم ان لتلك
القوة مرتبة قبل تعلق النفس وانما يكون كذلك لو كان للنفس قبل التعلق وجود وهو
ممنوع لم لا يجوز ان يكون حادثة بحدوث البدن كما ذهب اليه المعلم الاول
اقول كلام القائل سخيف لكن المعترض عليه لم يقف على مقصوده فان
وضحه كما يعلم عن عبارته ان الكلام ههنا في مراتب القوة المباشرة من حيث
هي مباشرة فان اريد التاثر بالفعل فظاهر انه مفقود في الهيولانية وان
اريد التاثر بالقوة في مرتبة كانت فهي قبل وجودها ايضا متاثرة بالقوة
لانها ممكنة الوجود واما ثانيا فالمترتب عليه هذا محصل كلامه ونشا وهمه انه لم
يفرق بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي فانها قبل وجودها
متصفة بالامكان الذاتي لا باستعداد العلوم لان المادة مستعدة لها
تعلق به النفس فظهر انه ليس كلامه مبنيا على ان العقل الهيولاني ليس
من اسباب التاثر لكونه سابقا عليه بالزمان حتى يمنع بانه لا يلزم
من السبق الزماني ان لا يكون سببا لان السبب الناقص قد يتقدمه
بالزمان ولا مبنيا على وجود النفس قبل البدن حتى يمنع لجواز كونها حادثة
بحدوث البدن قوله الخ اعترضت عليه في حاشيتي بان هذه العبارة
ظاهرة في ان خلوها عن جميع العلوم الحصولية والحضورية ظاهر ان
لو قيل الخ ويرد عليه ان الخلو عن العلم بذاتها يظهر عندهم اذ المجرد لا
يغفل عن ذاته فكيف يكون الخلو عن مطلق العلم ظاهرا وان حمل على ان
تخلو عن جميع العلوم الحصولية ظاهرا لجاز ان النفس لا يرتبط به فلكونه
لا يرتبط به اصلا فلا فائدة اما قوله لا ينفع واما غير متوجه اصلا و

التاثر

وعلى الوجهين لا يصح تلك العبارة واعترض عليه بان المجردات البرية عن المادة
وما يقوم مقامها كالعقول لا تغفل عن ذواتها اصلا واما المجردات التي
لها ما يقوم مقامها كالعقول لا تغفل عن ذواتها اصلا واما المجردات
التي التي لها ما يقوم مقامها كالعقول لا يقوم المادة كنفوسنا فالظاهر
من حالها انها في مبدا الفطرة خالية عن الكمالات العلمية ثم بعد استعمال
الالات تحصل لها تلك الكمالات فان قلت على هذا انما تغفل عن ذواتها
فيمتنع وجودها بدونه قلت لا نم امتناع ذلك من ابي يزان تكون تكون
الذات علة بها بشرط فاذا لم يتحقق ذلك الشرط لم يكن الذات علة لها
كما ان تكون المبدا الفياض جواد لمعقولات زيد بشرط اذا تحقق كان
جوادا لها واذا لم يتحقق لم يكن وتوجيه ما ذكرنا ان علم النفس بصفاتها
ايضا نفس صفاتها عندهم ومع ذلك يجوز العقد عن الصفة في بعض الاحيان
كما لا يخفى فظهر ان الظاهر من حال نفوسنا خلوها في المبدا الفطرة
عن العلوم كلها كما ذكره العلامة اقول قد ذكر الشيخ في بعض تعليقاته عند
اثبات تجرد النفس انك لا تغفل عن ذاتك اصلا في حال من الاحوال ولو في
حال النوم والسكر ولو جوز تجوز ان تغفل عن ذاته في بعض الاحوال حتى لا
يكون بينه وبين الجماد فرق في هذه الحال فالجيد في هذا البرهان مع ما
يمتاز في التحصيل في بحث العقل والمعقول ثم ان النفس الانسانية تشعر بذاتها
فيجب ان يكون وجودها عقليا فيكون نفس وجودها عقليتها نفس ادراكها لذاتها
لا تغرب عن ذاتها البتة هذه عبارته وسنذكره في الشفاء فعلم ان ما ذكره حجة
لكلام القوم فان تمسك بوجدانه فهو مخالف وجدان غيره من الحكماء فكيف
ينصرف اليه ثم الايراد عليه قدس سره بناء على مذهب القوم فانه ساق هذا

الكلام

الكلام مساق الامور المقررة على انه لا يخفى على المتدرب في الفلسفة ان العلم عندهم
هو الصورة المجردة النيرة الغايبة على المجرد ولا شيء من الاشياء بغايب
عنه في حال من الاحوال وكيف يغيب الشيء عن نفسه فاذا كان الشيء
مجردا كان عالما بنفسه دائما وليس العلم هو الالتفات حتى يتوهم انه قد
لا يلتفت الى النفس بل العلم هنا عين الصورة المجردة النيرة الغايبة عن
نفسه فظهر ان الظاهر من حال نفوسنا عدم خلوها في مبدا الفطرة
عن العلم بنفسها الا كما ادعاه هذا القايل ونبهت لما بينهما من
المشاركات والمباينات بنحو ذلك بان زيدا يشارك عمرا وبكرا
في امر ما ولا يشارك هذا الفرس في ذلك التجويز فليستعد لان يعرض عليها
مفهوم الانسان لان التنبيه المذكور يشير الى طلب خصوصية الامر المشترك
او يكون مستعد طلبها واذا نبهت بان افراد الانسان تشارك هذا الفرس
في امر ما ولا يشارك هذا الشجر في ذلك الجماد فيستعد لان تفيض عليها مفهوم
الحيوان لشمولها ذكرناه واذا انتهى الى الانسان ثم حصل في نفسه اليه
ايجابا وعلى هذا القياس فان قلت التنبيه المذكور مستعد للتصديق وهو
مستلزم لادراك الامر الكلي فيكون الكلي حاصلا قبل التنبيه المذكور قلت انما
يلزم ذلك لو كان التصديق المذكور تصديقا تفصيليا منطقيا وليس
كذلك بل هو تصديق اجمالي حسي وهو لا يستلزم ادراك الامر الكلي كما حقق في
موضعه على ان القوم لا يحصرون طرق حصول الكليات مطلقا فيما ذكر من
الجزئيات ابي يزان يحصل بعضها كمفهوم الامر والشيء بطريق اخر ثم
ثم التصديق في الصور المذكورة تصديقا منطقيا تفصيليا وبعد لان يفيض
عليه الكليات المذكورة حيثما حققنا واقول لا يخفى ان هذا الشيخ فان الشيخ بلغ

مفهوم م

في امر ما من غير تعيين ذلك الامر بوجه من الوجوه حتى يقيم الامر او الشيء او غيرهما
من المفهومات بغير لكن فاذا اثبته للاشتراك في مفهوم معين سواء كان ذلك
المفهوم امرا عاما او خاصا فان كان ذلك التصديق يقينيا فقد حصل الامر الكلي
بالفعل وان كان وهميا تخييليا يميز ما يحيز انما فهو متعلق بخصوصية معلومة لا يغير
ان ذلك يميز خصوصية الامر المشترك ولا انه يلزم ان يكون مع طلبها فاذا حصل
لنا مثلا ان هذا العقل جزء بهذه العلاقة المخصوصة على وجه الحكم الوهمي للتحريك
فينا طلب خصوصية اخرى في هذه العلاقة فبمثل هذا الحكم كالا يستلزم ادراك
الامر الكلي وملاحظته لا بد لك من بيان وقد ذكرنا في حواشينا ان النفس المذكورة
على الوجه الجزئي اعني المشاركة والمباينة الجزئيين المدركين بالوهم من حيث يعلمها
بالمعلومين يناسب الامر المشترك الكلي فان اذكر يناسب الحكم الكلي والمشاركة
يناسب الحكم الكلي الايجابي والمباينة الحكم الكلي السلبي فبذلك يستعد النفس لفيضان
المعلومات الكلية عليها والتصديق مستكفيها الى بعض الجابر والسلبا فلتتفطن
والعلاوة التي ذكرها آخر في عامة المعدود سيما في كلام الشرح والحاشية في
هذا المقام يدل على ذلك ان الغرض المسوق له الكلام هنا كيفية تدرج
النفس من رتبة الهيولى الى رتبة المستفاد وما بعدها فلو كان حصول بعض

ملكة الاشتغال حصل
فان قلت م

الكليات بطريق آخر كان الظاهر ان يتعرض له ملكة الاشتغال لا يحصل الا
بتكرر الاشتغال كما ان ملكة الخط مثلا لا يحصل الا بتكرر مزاولة عملها ولم يحصل
الاشتغال هناك بعد فكيف يكون ملكة الاشتغال حاصلة قلت هذا يحقق عدم
فان المراد بملكة الاشتغال كما صرح به صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الاشتغال
الى النظريات ولا يشترط فيها ان يكون حصولها بمزاولة العمل فيصدق على
الاستعداد الذي هناك بهذا التوقيف كما لا يخفى ومن المراد بملكة الاشتغال

يعني

اقول هذا السؤال والجواب مأخوذان من اصل الحواشي الشريفة وقد نبهت في
حاشيتي على ان مثل هذا هو المراد بالملكة المضافة الى الاعمال مطلقا كما يظهر
بالمراجعة اليها والذي يخلص بهذا القابل هو ان جعل الملكة صادقا على الاستعدادات
التي حصلت هناك وهو كما ترى وذلك انما يكون بحسب مقام فرة بلا وجه
قبل هناك بحث هو ان القضايا المكتسبة من البراهين القطعية كما في بعض
الهندسية بعينه قطعي وقد اعترف ان توقف اليقين المثبوت وجوده
بامتناع الزوال فان اراد به امتناع عن المدرك لم يلزم ان لا يحيب المسائل
عن المدرك اصلا ويكون لكل سبب بالقياس اليها بدأ على مستفادا
اذ الكتفي فيه بالحصول في المدرك ومن البين انه ليس كذلك وان اراد به
امتناع الزوال عن الخزانة لم يلزم تكرر المشاهدة اذ بمجرد الكسب يحتاج
يكون ممتنع الزوال عن الخزانة اقول في هذا البحث اما اولا فلانا نختار
ان المراد من الثالث امتناع الزوال بتشكيك المشكك بل قد صرح بعضهم
بهذا التقييد واما ثانيا فلان القائل ان يختار الثاني ويمنع انها اول
حصولها بعينه بل نلتزم انها انما يصير بعينه اذا رسخت بحيث لا تزول
عن الخزانة وقوله اذ بمجرد الكسب يحتاج يكون ممتنع الزوال عن الخزانة
يبقى في المقام ما اوردته في حاشيتي من انه قد يصير بعض القضايا المحدثة
لبعض النفوس بدون تكرار المشاهدة كما يشهد به من له جودة في المدرك
والى فطنة يعلمه بجوهر حول ذلك لكن ممنوع الا انه ان نقل من غيره
وانا سمعت بها الحق فان قلت ضرورة النظريات مخزونة محفوظة
في القوة العاقلة فيصدق عليها وان صارت مخزونة انها معقولة
بالفعل اذ يكفي كون الشيء حاصلا بالفعل وموجودا في احد الازمنة الثلاثة كما حق

في موضعه فلم علم ذلك في وجه التسمية وارتكب التمحل في تسمية القوة القريبة من الفعل
باسم الفعل قلت لان هذه القوة قد اخذت رتبة رابعة لا حصولها الآن التي
عليها فالمناسب في التسمية اعتبارها لا اعتباره اقول لا السؤال تام
ولا الجواب اما الاول فلانه لو كان المراد من السؤال انه لم لم يسم المرتبة السابقة
اعني المعتاد بهذا الاسم مع تحقق وجه التسمية فيه فيكون المراد بقوله فلو لم يعتبر
الخ لم يعتبر هذا المعنى لم وما فيه هذا المعنى بالحقيقة باسم الفعل وارتكب
التمحل في تسمية ما ليس فيه هذا المعنى المحقق بذلك الاسم فظاهر سقوطه لان
المناقشة في وجه التسمية ليست من داب المحصلين كيف ووجه التسمية لا يطرد
ولا ينعكس كما هو المشهور والجواب لا يدفع الجواب المذكور هذه المناقشة
كما لا يخفى وان كان المراد بالسؤال انه لم لم يعتبر في وجه التسمية هذه المرتبة
الحصول السابق مع تحققه وتحمل في اعتبار اللاحق مع انه لم يحصل بعد فلا حاجة
في الجواب الى قوله لان القوة مرتبة رابعة لان بناء السؤال على هذه المقدمة
فلا وجه لتكراره في الجواب ثم حال السؤال كما مر اذ هو مناقشة في وجه التسمية
وكذا حال الجواب اذ لقائل ان يقول هذه القوة محفوفة بفعلين احدهما
سابق عليه ومسبب له والآخر مسبوق وسبب له فلم اعتبر الثاني في التسمية
ولم يلتفت الى الاول مع ان الاول قد تحقق والثاني لم يتحقق والثاني لم
يتحقق بعد فالسؤال باق بحاله على فرض كونه معتدا به   مشاهدة النظريات
الخ قيل ان اراد بمشاهدة النظريات المأخوذة في تعريف العقل المستفاد
التفات النفوس اليها واحضارها بالبال يلزم ان يكون هناك مرتبة
اخرى غير المراتب الاربع هي ان يكون النظريات حاصلة في المدركة
غير ملتفت اليها كما يصير في حال الالتفات الى الكبرى عند الاكتساب

وان

وان اراد بها حصول النظريات في المدركة سواء كانت ملتفتا اليها ام لم
تكن فلا بعد ان يكون جميع النظريات المدركة حاصلا في القوة المدركة
في الدار الآخرة بدون الالتفات الى المدركة احد الا سيما اذا كانت
النظريات قليلة ولا حاجة في ذلك الى التجرد عن جلباب البدن كما لا يخفى
اقول لك ان تختار الاول ويمنع قوله لزم ان يكون هناك مرتبة اخرى
الا ترى ان حال النفس في اثناء تكرار المشاهدة ما لم يحصل التعقل بالفعل
لا تعد مرتبة اخرى مع انه قد صار تدرج اخرى اقرب الى ملكة الاستحضار
او تختار الثاني ويمنع قوله فلا بعد في ان يكون جميع النظريات حاصلة في
المدركة غير ملتفت اليه كما يشهد به من راجع وجدانه الصحيح نعم يرد ان
هذا الحكم لا يجري فيمن كانت له مدركات قليلة كما ذكره في حاشيته وقد
يقول لا سيما الخ من غير ان ينسبه الى قائله جريا على عادته المستمرة كما كان
عليه سابقا   ولما كان للانسان الخ قيل علم ان قول الشارح ولما كان
للانسان في مبدا الفطرة المرتبة الاولى والآلات لتحصيل المرتبة الثانية
الخ يدل على انه حمل القوى المذكورة على مراتب النفس الانسانية مطلقا
وما كتب العلامة على الحاشية من ان المص فيها اشارة الى الكمالين
الاولين الحاصلتين له من حيث خلقه الله تعالى ويشكره عليهما والى ان
الاخيرتين غير الحاصلتين حيث سأل الله تعالى [illegible] منه بما يتوقف
عليه حصولهما يدل على انه حملها على مراتب نفس المص فان حملت على مراتب
نفس المص وان حملت على مراتب النفس الانسانية مطلقا على ما يدل عليه الشرح
ويتكلف في تطبيق عبارة الحاشية عليه لا يستقيم الحكم بحصول المرتبتين الاوليين
دون الاخريين لها وان حملت على مراتب نفس المص على ما يدل عليه الحاشية.

ويتكلف في تطبيق عبارة الشرح عليها لانها بسبب اعتبار مبدا الفطرة
وهو في مرولا اعتبار حصول الالات المرتبة الثانية لان المرتبة الثانية حاصلة لها
فيكون اعتبارها انسب على ان الحمد على الالات لحصول المرتبة الثانية يقتضي حصول
الالات لا حصول المرتبة الثانية كما يفهم من الحاشية وبالجملة لا توافق بين
ما في الشرح والحاشية هناك وما في الشرح اوفق بمتن الكتاب حيث ذكر
فيه القرائن بصيغة المتكلم مع الغير اقول ما ذكره من عدم التوافق بين كلامي
الشرح والحاشية غير تام كان مودى كلام الحاشية ان المصنف اشار الى حصول
المرتبتين الاوليين له ولذلك لا ينافي كون الاشارة اليه بطريق براعة الاستهلال
بمراتب النفس مطلقا كما لا يخفى على من له طبع سليم بل لو صرح بحصول المرتبتين
الاوليين له لم يكن ذلك منافيا للاشارة الى مراتب النفس مطلقا فان الاشارة
اليها يحصل بمجرد ذكرها او ذكر متعلقاتها سواء اشير الى انها حاصلتان له او لم يشر
ثم الاشارة الى حصولها له لا يقتضي تخصيص المراتب الثلث بالنهاية فتفطن
اي حمده وشكره في الكلام او على صرف حمد اسمه عن معناه اللغوي الى معنى
يشمل الحمد والشكر كتعظيم الله واقول هناك توجيه لا يحتاج الى التقدير في الكلام
ولا الى صرف الحمد عن معناه وهو ان يجعل قول الشارح حمدا لله شكرا جعل
الحمد على معناه اللغوي والعرفي اشارة الى قول المصنف نحمدك ونشكرك جميعا لانه
من افراد الحمد اللغوي والحمد العرفي ايضا اقول لا يخفى بعد هذا التوجيه عن
عبارة الشرح حيث قال يجب الحمد والشكر عليها فان الحمد هناك وقع تعاطفا
للشكر فهو مما يقيل به وترتب عليه اعني قوله حمدا لله على معنى يشمل الشكر بعيد جدا
بل الظاهر انه ترك الشكر على طريق الاكتفاء ان الشايع في الكلام كما ذكره الاستاد
الامام قدس سره فان قيل الهيولاني اكواد وردت عليه في حاشيتي له قدس سره

قد حقق في هذا الكتاب وغيره ان لوازم الماهية ما يتصف الماهية بها في
الوجودين فاتصاف النفس بالقابلية على فرض كونها من لوازم الماهية
يتوقف عنده على وجودها المتوقف على تكوين الفاعل معطيها اياها بواسطة
اعطاء الوجود وكيف والكمالات من الوجود وتوابعها كما هو من المبدا الفياض
فلا حاجة في الجواب الى نفي كونها من لوازم الماهية قيل فيه نظر اذ لا يلزم من
كون لوازم الماهية ما يتصف الماهية بها في الوجودين ان يتوقف تلك اللوازم
على الوجود والا ترى ان الامكان ونظائره من الفاعل والوجود المطلق من لوازم
ماهية الممكن ولا يتوقف شي منها على الوجود ولا يلزم من الاعتراف بالاول
الاعتراف بالثاني وهو التوقف على الوجود فقوله فاتصاف النفس بالقابلية
على فرض كونها من لوازم الماهية يتوقف عنده على وجودها ممنوع واما نفي كون
قابلية العلوم من لوازم ماهية النفس الناطقة فليس لمنافات بين كون الشي
لازما للماهية وبين كونه عطية الفاعل كما جعل اذ لا تنافي بينهما كما لا يخفى بل لانه
لما بني المستدل الكلام على ان قابلية العلوم من لوازم ماهية الناطقة وهي
ليست لازمة لماهيتها لتخلفها عنها في الوجود الذهني نبه الموجه المجيب على
ان لازم ماهيتها هو الحيثية المذكورة لا قابلية العلوم التي هي من عطاء الفاعل
اقول وفيه نظر لان هذه المقدمة الزامية فان ثبوت الشي للشي بمعنى اتصافه
به فرع ثبوت المثبت له عندهم ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا كما صرحوا
بذلك في كتبهم المتداولة بين الطلبة وقد اشرت الى ذلك فيما اسلفنا حيث
قلت فاتصاف النفس بقابلية العلوم على فرض كونها من لوازم الماهية يتوقف
عنده على وجودها فقد اشرت الى ان هذه المقدمة مسلمة عنده وعند من
تابعه من المتاخرين ثم ان هذا المعترض قد صرح فيما علق به شرح التجريد بان

الوجود متقدم على جميع الصفات ذاتية كانت او عرضية حتى صرح بان الفضل الكمي
بانه وجد فضا رانسانا مسلا وسيصرح به في هذه الحواشي ايضا فكيف وجع
ههنا وما لحقه مؤيد له من الامكان ونظائره غير متجه اذ لو اعتد الامكان
صفة ثابتة لم يمكن فما يلزم انه غير متوقف على وجوده بناء على ما اعترف به الاستاد
ومن بقية المعتزلة المشهورة بين هذا المعترض نفسه قد صرح في اول حاشية
التجريد بانه قائم بوجود الشيء لم يتصف بشيء من الامكان والوجوب والامتناع
ثم لو اعتد بمعنى السلب حتى يرجع الى سالبة يحكم فيها بسلب اقتضاء الوجود و
العدم امكن القول بعدم توقفه على الوجود ويصح ما يكون صفة ثابتة لما ذكره
من ان نفي قابلية العلوم الخ كما ينادي به عبارة الاستاد قدس سره على ما فيه
حيث قال في السؤال هي من لوازم الماهية فكيف يتصور اعطاء مباديها
فانه صريح في انه بنى السؤال على المنافات واي عبارة اصرح في المنافاة
من هذه العبارة ثم قال في الجواب واما كونها صالحة لها بالفعل فيما باياها
متوقف على ايجاد الفاعل فيكون من عطاياه وهذا صريح في ان الموقوف من
الجواب تصحيح كونها من عطاياه لا ما توهمه هذا القائل الفاضل وهي
من لوازم ماهية الناطقة الخ قيل فيه نقض عليه الهيولى في هواء الاستعداد القريب
من الفعل لا مطلق الاستعداد والا لم ينحصر المراتب في الاربع وهذا ليس من لوازم
الناطقة بالمعنى المذكور اعني ما يستقل الماهية بحصوله والا استقلت الناطقة بحصولها
والثاني باطل اذ النفس قبل وجودها خالية عن هذا الاستعداد وما هو مبدا لها
استعداد لهذا الاستعداد وفيه نظر لانها قبل الوجود لا شيء محض ليس لها مرتبة
اصلا لا استعداد العلوم ولا استعداد استعدادها فليس هناك المرتبة ولا ذو المرتبة
اصلا ولا ثانيا في هذا استقلالها بالهيولى نعم لو تحققت النفس في الخارج

من صه

في ثبوت الهيولانية لها الى ان اخره لا يستقل بحصوله لها قول من القائل اراد
قبل الوجود ما قبل الوجود والخارج وح فهو ممنوع لو اراد انها قبل الوجود ولا شيء محض فهو استعداد
العلوم ولا استعداد استعدادها فليس هناك المرتبة ولا ذو المرتبة او يجوز ان يكون
مراده بالاستعداد الامكان الذاتي وهو شايع في هذا الاطلاق وقوله لا ينافي
في هذا استقلالها بالهيولانية غير تام اذ هو انما في استقلال مبدا النفس بكونها
هذا الى الوجود وهو ظاهر بل لا بد من انتفاء الموانع فيه قوله ان رجح
لما كانت الهداية دون اقتضت حصول المطالب الخ جواب عن سؤال مقدر تقريره
ان الهداية تقتضي حصول المطالب بطلب فطلبها اغنى عن العود فيكون العود بعد طلب
الهداية مستدركا وهذا السؤال مبني على ان تكون الهداية هي الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب بالفعل بالنسبة الى من له الهداية والا فلا تقتضي حصول المطالب للطالب
واذا كان كذلك فطلب الهداية يغني عن العبادة والعون اذ الهداية
بهذا المعنى لا تتحقق مع شيء منهما فيلزم استدراكهما وذكره من الجواب مبني
ان الهداية على هذا ليست مجرد المقتضي بل تتضمن رفع الموانع ايضا فيه نظر لان
السائل جاز ان تعريف الهداية بالدلالة على طريق يوصل الى المطلوب تستدعي
وصول من له الهداية الى المطلوب فبنى عليه السؤال والجواب عدم المبنى عليه
بان التعريف المذكور يستدعي ان يوصف من له الهداية بهذا الطريق ويستدعي
وصوله الى المطلوب يستدعي وصول من سلكه الى المطلوب من الجايز ان لا يعرض
من له الهداية لسلوكه او يعرض له ويمنعه مانع كالعبادة والغواية فلا جرم ان
الهداية تقتضي معرفة طريق يوصل سالكه الى المطلوب فيكون مقتضيا لحصوله
وانها لا تغني الطالب عن العبادة والغواية لامكان اجتماعها معها والى هذا
اشار الشارح بقوله والهداية وان اقتضت الخ فيكون الجواب موجها اقول

ليسلكه

فيه نظر اذ لا اشعار فيما ذكره الشارح بعدم البتنى عليه وهو المعنى الذي توهم السائل
بل هو منع لتضمن معنى البداهة لا لارتفاع الموانع وما كان تضمنه بناء على
توهم ظاهر فالوجه في الجواب منع كون البداهة كذلك لا منع لازمه فتطبق توجيه
كلام صاحب التقيل نعم يجوز ان يقال قد تسامح في ذلك ويرجع المنع الى بعض
مقدمات الدليل كما فعله الاستاد قدس سره في كثير من المواضع توجيها لكلام
المصنفين او يقال ليس هذا جوابا عن سؤال مقدر بل التنبيه على عدم الاستناد
فانه امر ظاهر بناء على التعريف الذي سبق ذكره فارادوان مدعليه تذكيرا
الاعلام متعلق بالامر الخارجي اولا اوردت عليه في حاشيتي انه مخالف
لما نص عليه الفارابي وابن سينا من ان المعلوم بالذات هو الصورة
والامر الخارجي معلوم بالعرض قالا ان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها وهو
الصورة ودليل على ذلك انه لو ارتفع من الخارج لكان في الادراك بحاله
الا ترى ان النايم والمبرسم يدركان ما لا وجود له في الخارج على نحو
ادراك ما في الخارج فالاولى ان يقال الاعلام متعلق بالمهية من حيث
هي فانها المنكشفة على النفس والالهام متعلق بها من حيث وجودها الذهني
وان كانت المهية من حيث هي ملقاة في ضمنها اليه واعترض عليه بان
هذا نقوز على تحقيق الشيخين ما لم تدرك النفس الا الصورة الحاصلة فيها
كما نقله عنهما يكون المعلوم الا هي دون الصورة فيكون الاعلام متعلقا
كان الالهام كذلك ولئن سلم جواز تعلق الاعلام بغير الصورة على راتها
فنقول الاعلام متعلق بالمهية من حيث هي والالهام متعلق بها من حيث وجودها
الذهني انما يكون فارقا بينهما لو لم يجز ان يتعلق الاعلام بالمهية من حيث وجودها
الذهني والالهام بالمهية من حيث هي وكلاهما ممنوع والمستند تقرير العلاقة

قوله ... الذي او غاية ...
بل هو منع ... عليه ...
وما كان ... هو ... على ...
من ان معنى البداهة هو ... الفعل ...
ان الاعلام بالفعل ... منع البتنى عليه
على ان الفعل ... في الجواب ... الدليل
ولا منع البتنى ... فتأمل

لي اختار
ان المعلوم بالذات غير العلم ورد ما نقلاه عن الشيخين في بعض تصانيفه في الكلام
هنا على ما اختاره اقول في نظره نظر لان الصورة كما علم من اصول الكاشفية
لها اعتباران احدهما من حيث كونها صورة شخصية وهي بهذا الاعتبار علم و
قايم بالنفس والثاني من حيث كونها اشارة وهي بهذا معلومة بهذا الاعتبار
فانه اذا حصل في ذهنك صورة الفرس تدرك الصورة من حيث انها فرس وان
ادركتها من حيث انها صورة شخصية حالة في نفسك كان ذلك علما حضوريا
بالعلوم فالمعلوم في العلم الحصولي هو المهية من حيث هي لا يوصف التجرد والعلم
فيه هو المهية الموجودة في العقل والملتقى في النفس بالذات هو الصورة بالاعتبار
الثاني فانها القايم بالنفس اولا وبالذات هو الصورة بالاعتبار الاول فظهر
انه على تحقيق الشيخين المعلوم بالذات هو المهية من حيث هي والملتقى الى النفس
هو المهية من حيث انها علم والتغاير بينهما بالاعتبار ثم لا نم ان الاستاد قدس سره
اختار ان المعلوم بالذات غير العلم فانه صرح في موضع من تصانيفه بخلافه
وبان العلم هو المهية الموجودة في الذهن لا الشيخ والثاني وان التغاير بين العلم
والمعلوم بالاعتبار وقد صرح هذا المعترض فيما بعده بان ليس المراد العلاقة
بقوله الحق صفة لوحظ فيها الامر الخارجي اولا الموجود العيني بل المراد بالامر الذي
تعلق به الاعتقاد وهو المعلوم قال لكنه قال الاعلام متعلق اولا بالمتعلق الصورة
الذي هو المعلوم وصرح بقوله المراد قدس سره بقوله المعلوم هو الامر الخارجي
حيث وقع في عبارته ان المعلوم هو المهية التي تتعلق بها العلم لا الموجود العيني وكشف
بتوهم ذلك مع ظهوره انه قد يعلم ما لا وجود له في الخارج وقد مر ان الحق صفة
لوحظ فيها الامر الخارجي فنقول ان قلت ظاهره ان الحق لوحظ فيه الواقع الذي
تعلق به الاعتقاد ولا يلزم ان يكون موجودا في الخارج فلا يصح الجواز قلت لم يرد

العلاقة بالامر الخارج ههنا الموجود العيني بل اراد به متعلق الصورة الادراكية المذكورة
في مقابلته وكانه قال الاعلام يتعلق اولا بمتعلق الصورة الذي هو المعلوم فيناسب
الحق الذي هو المعلوم فناسب الحق الذي لوحظ فيه اولا متعلق الذي هو المعلوم
فيه اولا الاعتقاد والذي هو العلم وح لا يرد عليه ان الاعلام لا يجب ان يتعلق
بالامر الخارجي لجواز تعلقه بما لا وجود له فيه ولا ان متعلق الاعتقاد هو النسبة
الصدقية وكونها خارجية باعتبار ان الخارج ظرف لنفسها لوجودها وعدمها
ورد هذا ظاهر لا سترة به اقول هذا السؤال مما لا يخفى وهنه لظهور ان المراد
بالخارجي ههنا هو ما في نفس الامر واطلاق الخارجي على نفس الامر شايع في كلامهم
والجواب الذي ذكره ايضا واه لان المعتبر في الحق اولا هو نفس الامر لا متعلق
الاعتقاد وكيف ما كان اذ متعلق الاعتقاد قد لا يكون واقعا فلا يكون حقا ولو
كان المعتبر فيه متعلق الاعتقاد لكان الكواذب حقا لانطباقها لمتعلقاتها
فان قلت فح كيف يتم كلمه لتخصيص الاعلام بالحق قلت المعتبر في الحق اولا
هو متعلق العلم من حيث انه واقع والاعلام متعلق اولا بمتعلق العلم مطلقا
وهذا القدر يكفي في المناسبة على ان الاعلام انما يتعلق بما وقع في نفس الامر
فالعلم هو الاعتقاد المتعلق بالشيء من حيث هو واقع بمعنى ان العلم يتعلق بثبوت
تلك الحقيقة له ولا يلزم من ذلك ان يكون واقعا بحسب نفس الامر فالحق هو الواقع
بحسب نفس الامر والاعلام يتعلق بالمعلوم من تلك الحقيقة بمعنى انه يعلم وقوعه في
نفس الامر فظهر المناسبة فتامل ... بل في خزانتها والاحتياجات الى تجشم كسب
جديد اورد عليه في حاشية انه يجوز ان يكون عدم الاحتياج الى الكسب الجديد
لقرب الاستعداد لا لاختزانها كما في الاوليات حيث لا يدل عدم الاحتياج الى الاكتساب
فيها على اختزانها واعترض عليه بان فيه نظرا لان تلك الصورة لما لم يكن حاصلة

في الخزانة وحصلت في النفس بلا اكتساب لا يتوقف حصولها على النظر فلا
يكون نظرية والكلام في المطالب النظرية ولا يذهب عليك انها لو كانت مخزونة
فيما بين الاعلامات والالهامات لم تصر ملكة استحضار ما بنا على ان تلك الملكة
لا تحصل الا بعد الاعلامات والالهامات كما صرح به الشارح لم يكن للنفس ح
بالقياس اليها عقل بالفعل لعدم ملكة استحضارها ولا العقل المستفاد لعدم حصولها
ح في القوة المدركة فلم ينحصر المراتب في الاربع المذكورة لظهور ان ذلك
ليس من المرتبتين الاوليين اقول في نظره نظر لجواز ان يكون حصولها في
اول الوهلة موقوفا على النظر وحصولها ثانيا مستغنيا عنه فمراد الكلام في المطالب
النظرية فقط الكلام في انه يجوز ان يكون جميع المطالب النظرية في ثاني الحال
في وقت حصول ملكة الاستحضار ونقول ايضا ان اراد بقوله الكلام في المطالب
النظرية ان الكلام في المطالب المحتاجة الى النظر في جميع الاحوال حتى وقت
حصول الملكة او في جميع الاحوال سوى وقت حصول الملكة فلا نم ان شيئا
من المطالب كذلك وان اراد ان الكلام في المطالب المحتاجة اليه في
اول الحصول فلا ينافي ذلك استغناءها في ثاني الحال كيف لا والبداهة
والنظرية يختلفان بحسب الاحوال كما يختلفان بحسب الاشخاص وسيوف به المصنف
فظهر سقوط ما ذكره وعندنا جواب عن السؤال بما تبين عليه في تعليقاتنا
ثم لا يذهب عليك ان الشبهة التي اشار اليها بقوله ولا يذهب عليك
انه لا يتوقف على كونها مخزونة فيما بين الاعلامات بل هي قرينة على عدم الاحتياج
الى الكسب ثم لا يذهب عليك انهم اعتبروا من احوال النفس بحسب ترقيها
في مدارج الاستعداد العلوم وحصولها بالفعل ما يكون الاتفاق فيها معتدا به
فسموها مراتب العقل الهيولاني في القرب والبعد من الحصول ولم يعتبروا مراتب

مستغنيا عن النظر

فيما بينها سواء كانت مخزونة ثم
ورد عليه ورد هذا السؤال
... في الحين ... هذا الكلام
... عدم الاحتياج الى الكسب ...

مختلفة وكذلك مراتب العقل بالملكة مختلفة ايضا قربا وبعدا ولم يعتبروها على حيالها
بل مراتب العقل بالفعل ايضا مختلفة قربا وبعدا فان منها ما يتذكر بادنى التفات
ومنها ما يتذكر بملاحظة تامة وتمحيص بالغ اذا تمهد ذلك فنقول الاحتج حال النفس
في تلك الحالات ما وما بينهما من ان يكون مشاهدا للمعقولات او ذاهلا عنها والاول
هو قريبة العقل المستفاد غاية الامر انه مرتبة قريبة من حصول العقل بالفعل
ولا يوجب ذلك ان يكون مرتبة على حيالها كما تقدم في المرتبتين السابقتين
والثاني هو مدارج مرتبة العقل بالملكة بناء على انه لم يحصل له ملكة الاستحضار
متى شاء فهو وان لم يحتج الى الكسب في هذه الحال لكن لما لم يحصل له تلك الملكة
مندرجا في العقل ويحتاج الى الكسب ثم لم يعتد به في جعله مرتبة اخرى بل ادخل
في العقل بالملكة لا يقال فليكن العقل المستفاد ايضا ما لم يحصل له تلك الملكة مندرجا في
العقل بالملكة لا يقال فليكن العقل المستفاد ايضا ما لم يحصل له تلك الملكة مندرجا
في العقل بالملكة لانا نقول المستفاد هو نفس الكمال المطلوب لذاته فلا وجه لعده
من مدارج العقل بالملكة الذي هو استعداد ذلك الكمال بخلاف ما نحن فيه فانه
استعداد ذلك الكمال وانت خبير بان مدار الايراد على انحصار احوال النفس
بحسب القوة النظرية في المراتب الاربع بحيث لا يكون خارجة عن احدى
المراتب ولا يخفى انه يرد مثل هذه المناقشة في العقل بالملكة لان ملكة الانتقال
لا يحصل بحصول ضروري واحد وذلك مع ظهوره في نفسه ظاهر من عبارة
الشرح وما ذكره المحشي قدس سره في كيفية حصولها حيث رتب حصولها على
ادراك الجزئيات والتفطن لما بينها من المشاركات والمباينات الى آخر ما ذكره
ولا مدفع له الا بمثل ما ذكرنا ههنا لانه اذا حصل ضروري واحد لا يكون في
الهيولاني الخلو الصرف ولا في العقل بالملكة لعدم تحقق الشرايط المعتبرة في حصولها

من صح

من التقليد للمشاركات والمباينات المرتب عليه استعداد فيضان الصورة الكلية
هذا ما يمكن ان يوجه به كلام الاستاد قدس سره وقد اومانا الى ان هذه الشبهة
قد اشكلت المحشي قدس الله سره في حاشيته قال الفاضل الشارح في شرح
الاشارات ان حصر الحالات باعتبار الملكة والاستحضار في العقل بالفعل الا انه
على الاستحضار كما في فلان احضر المعقولات وذهلت عنها فهي حاصلة
على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب النظرية
في الاربع فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول
بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضر
يعود عقلا مستفادا وهكذا اقول يمكن دفعه بما ذكره ويمكن ان يقال
النفس ليس لها ملكة الاستحضار متى شاءت ان يكون النفس كذلك دائما بل فيها
ملكة الاستحضار متى شاءت من اوقات حصول تلك الملكة فاذا حصلت صورة
نفسه نفسه كسبية فانه لم يقدر على ملاحظته بعد الذهول الا بكسب جديد فلا
شبهة في انه قد زال عنها تلك القدرة على استحضارها في هذا الوقت فتلك الملكة
حاصلة في هذا الوقت وح فيتجه عليه ان الملكة على هذا التقدير لا تتوقف على
تكرار الاعلام كما يرد ذلك على اصل كلام الشرح فانه قد يحصل لبعض النفوس في
بعض الاحيان ملكة الاستحضار بملاحظة مرة واحدة كما يشهد من زيادة
الاحكام المتعلقة قبل تقرير الشريع بالاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة
بيان لمعناه الاصطلاحي واما معناه المراد في هذا المقام فلعله شيئا الاحكام
المتعلقة بالعمل والاعتقاد وعلى التمام بقرينة قوله المشتمل على جلها بل على كلها معنى
الحمد والشكر اذ ليس المراد بجميعها الاحكام المتعلقة بالاعتقاد و
تكون المراد بالشريع الاحكام الشرعية تجوزا من قبيل ذكر الخاص وارادة

واردة العام وقيل فيه نظر اذ قول الشارح اولها تهذيب الظاهر باستعمال
الشرايع النبوية لا ما عدا تقسيم الشارح اذ لا معنى لتهذيب الظاهر باستعمال
الاحكام المتعلقة وما ذكر في بيانه من ان الظاهر انه اراد وكليهما الاحكام المتعلقة
بالاعتقاد ففرع من ان الظاهر ان المراد بقسم من الاحكام المتعلقة بالاعمال
الظاهرة وهو ما يشتمل عليه الحمد العرفي بالصدق عليه كالصلوة ويتفرع على تقدير
ان يكون الاشتمال على الجل بالنظر الى معنى الحمد العرفي كالاعتقاد والصلاة ان يشتمل عليه
احد المعنيين على تقدير ان يكون الاشتمال المذكور بالنظر الى معناهما اللغوي
كما ستعرفه واقول فيه نظر لان الظاهر قول الشارح بما هو اعم من الاحكام المتعلقة
بالعمل او الاعتقاد ولا يلزم من ذلك ان يكون تهذيب الظاهر بالاحكام
المتعلقة بالاعتقاد اذ لا يلزم من مدخلية العام مدخلية كل فرد منه نعم لو فسر
بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد لم يستقم ما ذكره وما جعله ظاهرا غير ظاهر من الظاهر
ان جعلها اشارة الى ما ذكره سابقا من الاعتقاد وحيث حمل الشكر باعتبار
مورده الذي هو اشرف الموارد واعني الجنان من النعم الباطنة وما توهم
من ان الحمد العرفي انما يصدق على بعض العبادات الظاهرة دون البعض فيتكلم عليه
كما ان الاول نظرا الى معنى الحمد والثاني الى معنى الشكر قيل فيه تامل اذ لو كان
كذلك لكان الظاهر ان يقول المشتمل على جلها وكلها معنى الحمد وان الشكر فان
من البين انه لم يعتبره على الاشتمال في قوله المشتمل على جلها بل على كلها معنى
الحمد والشكر مجموع معنى الحمد والشكر لا يستقيم الاضراب فالاولى ان يقال الاول
نظرا الى ان معناهما العرفي ويكون حيث حقيقة ومستقلا بقوله بل على كلها قول
فيه نظر لان معناهما اللغوي من حيث المجموع مشتمل على كلها اذ يصدق الشكر اللغوي
على كل فرد من افراد الاعمال الشرعية كما يصدق على جل تلك الاعمال ليس

المراد

المراد بالاعمال الشرعية كما يصدق على جل تلك الاعمال وليس المراد بالاعمال هنا
الا شمول الكل لا افراده اذ المراد به اشتمال الكل على آحاد افراده لم يشتمل معناهما اللغوي
على الجل ايضا بهذا المعنى وقد ذكرت في حاشيتي انه لم يرد ما استفاده صاحب
التوضيح حتى يرد عليه عدم صحة الاضراب بل اراد ان الحكم باشتمال المجموع معنى الحمد
والشكر على الجل نظرا الى جزئه الذي هو الحمد وعلى الكل نظرا الى جزئه الحمد
العرفي المراد هنا يشتمل على كلها ايضا لان الاعمال الشرعية كلها فعل ينبئ عن
تعظيم المنعم لكونه شعائر الاوامر ان استفاده عليه اشتمال الكل على جزئياته اشتمال
الشك اشتمال الكل على اجزائه وقيل عليه فيه نظر اما اولا فلان من البين ان النظر الى
الحمد يستدعي الحكم عليه باشتمال بعده لا على المجموع المركب منه ومن غيره وكذا النظر
يستدعي الحكم عليه لا على المجموع واما ثانيا فلان الحكم على مجموعهما فيستدعي النظر الى كليهما فلا يستقيم
ان الحكم باشتمال المجموع معنى الحمد والشكر على الجل نظرا الى جزائه وعلى الكل نظرا
الى جزائه الآخر واما ثالثا فلان صدق مفهوم الحمد العرفي على كل الاعمال الشرعية
فيستلزم عدم صدقه على بعضها كاداء الزكاة واماطة الاذى عن الطريق قيل
من البين الذي لا يخفى على من له ادنى سليقة حسن قولك هذه الدار بالنظر الى
سقفها حسن وبالنظر الى جدرانها قبيح وهذه الدار بالنظر الى سقفها مشتمل على
الاخشاب وبالنظر الى الجدران مشتمل على الاحجار وهذا الكتاب بالنظر الى بعضه
المهم حسن وبالنظر الى زوايده قبيح الى غير ذلك من الامثلة التي يحكم فيها على
المجموع تارة بما منشاؤه جزء منه وتارة بما منشاؤه جزء آخر وهذا ما لا يكاد فيه
محصل بل اقول من اهل اللسان فان المراد بقولك بالنظر الى ذلك الجزء ان
منشأ هذا الوصف ذلك الجزء والمنع الذي في الاثبات والثاني مكابرة صريحة فان
كل الاعمال الشرعية يرجع الى الطاعة الامتثال وهي فعل ينبئ عن تعظيم فانه فلم

يتوقف فيها التقرب الى الله تعالى او ما يقرب منه من امتثال الامر لا ترتب عليه مثوبة
ومع ذلك اليه لا شك في كونها فعلا حسنا من تعظيم الله ومن الحياء او من
النقص [illegible] الا ان الطريق مع انه لا ذوق فيها اثر به
العبادة في صدق مفهوم الحمد الذي عليه جميع العبادات ما لم كانت او بد او
نقص فيه منا وبين الاقدام في ذلك ولعله لا عقد وعدم كونها حدا او حكاية
لو ثابت ملاحظة [illegible] وتقرير النظر على كلام قال قدس سره في الحاشية
نقلا عن شرح مقامات العارفين فصار الحق تعالى بصيرة الذي يبصر الحق
فاستحق به نهاية الشرف في ترتيب ذلك على ما سبق وجه اذ اراد اي كل كامل مستوفيا
في كماله لم يكن في نظره كمال الا وهو كماله الذي هو عين ذاته فصار الحق تعالى جميع كمالاته
من السمع والبصر والقدرة والوجود لرجوع كلها في نظره الى كمال الحق الذي هو عين
ذاته فصار العارف متحققا باخلاق الله تعالى بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته
عين صفاته لا بالمجاز كما يقول اهل الظاهر من ان يتصف بصفات متناسبة لصفاته
مناسبة لها وهذا هو مرتبة توحيد الصفات وما ذكره بعد ذلك توحيد الذات
واعترض عليه بان فيه نظرا لان صيرورة صفات الحق بالحقيقة صفات العبد مع
انه غير لازم لما فرضه عليه بناء على انه لا يلزم من رجوع كمالاته في نفس الامر مخالف
للشرع والعقل والتحقيق شارح مقامات العارفين اما انه مخالف للشرع فظاهر
واما انه مخالف للعقل فلان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة
صفات العبد يستلزم لكون ذات الواجب صفة الممكن تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا واما مخالفته للتحقيق شارح مقامات العارفين فلانه نسب الاتحاد بهذا
الوجه الى بعض القاصرين ونفاه في رسالة اوصاف الاشراف حيث قال
ان منها مراتب الاولى مرتبة التوحيد وللتوحيد معنيان احدهما التصديق

الوحدة

ايضا
ولعل ما بين العبادة وبين ما قيل خطورا
بباله صار النقص زائدا ولهذا
وقع في مقالة

كمال
بوحدة الاله وهو مبدأ الموقنين والثاني في جعل الاشياء واحدا وهو
الموقنين وبيانه ان السالك اذا تيقن ان ليس في الوجود الا الله تعالى فيغض
وان ليس لغيره وجود بالاستقلال فقد قطع النظر عن الكثرة ورأى الجميع واحدا
وفي هذه المرتبة يصير ما سوى الله تعالى محجوبا ويبعد النظر الى غير الله تعالى بشرط
مطلقا والثالثة مرتبة الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيء واحدا وهو في
التوحيد فان في التوحيد شائبة تكلف ليس فيه فاذا رسخ في ضمير السالك
الوحدة المطلقة بوجه لا يبقى معه الالتفات الى الكثرة اصلا فقد وصل
الى مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد صيرورة
العبد مع الرب واحدا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو ان يقصر السالك
نظره اليه بلا تكلف والثالثة مرتبة الوحدة ومعنى الوحدة كون الشيء واحدا
وهو فوق الاتحاد ولانه لا محل الاتحاد عن رؤية الكثرة ولا يبقى هناك
كثرة اصلا وينعدم في هذه المرتبة التكلم والحركة والذكر والفكر والسكون
والسير والطلب والطالب والمطلوب والنقصان والكمال اذ رجع الكلام
الى الله تعالى فامسكوا وبعد ذلك مرتبة الفناء التي ينعدم فيها الاثبات والنفي
كل في الوهم والخيال والعقل وهذا الكلام وفي هذا الكلام يكشف
فالمعاد الى الفناء كما ان المبدأ منه قال الله تعالى كما بدأكم تعودون انتهى اقول
قد توهم ان معنى ذكره توجيها لكلام شارح مقامات العارفين ان صفات
الحق يصير بعينها صفات العبد بعد ما لم يكن ذلك وهو التوهم لبعض القاصرين
من ان المراد بالاتحاد صيرورة العبد مع الرب واحدا كما ذكره في اوصاف
الاشراف ثم انه زيد فيه كلام حول تحقيق قول نصار فتح متخلقا باخلاق
الله تعالى بالحقيقة وتشنيع من وجه ذلك بانه مخالف للشرع والعقل وتحقيق مقامات

العارفين مع ان ما نقله من اوصاف الاشراف قريب مما قيل في توجيه
فانا لم نحكم بانه مخالف للشرع والعقل ولو تصنف هذا السيد العاقل المتشرع
وجدا الامر بخلاف ما تخيله اما ما اورده من انه لا يلزم من رجوع كمالاته بل نظره
الى كمال الحق ضرورة كمالاته في نفس الامر كما اشار اليه في اوصاف الاشراف
على انه ليس مخ كلامهم ما يتوهم القاصرون من انه يصير كذلك بعد ما لم يكن بل القول ان
كذلك بحسب نفس الامر لكنه لم يكن منكشفا كما دل عليه سياق كلام اوصاف الاشراف
ايضا اذ ليس مراده بقصر السالك نظره اليه كما ذكره في مرتبة الاتحاد وبما ذكره
في مرتبة الوحدة من كون الشيء واحدا او بما ذكره في مرتبة الفناء من انه ينعدم فيها
فيها الاثبات والنفي كل في الوهم والخيال او ان الكثرة منتفية في الواقع لكن لا مدركها
ان ذلك كما يتوهم بعض او على هذا التقدير يكون تصاري امر السالك انه يصير امرا
غير واقع فيكون حاصل كسبه بقصده والسلوك جهلا مركبا بل سفسطة نعوذ بالله منها
الصبيان والبله الذين لم ار في تيسر امثال مراده ومراد غيره من اهل
هذه المقامات ان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه لم يكن منكشفا على السالك الى
ان ترقى الى هذا المقام ان الامر كذلك بحسب نفس الامر لكنه لم يكن منكشفا على
السالك الى ان ترقى الى هذا المقام فالتفاوت انما هو في الشعور بلا في
الامر نفسه كما يفصح عنه كلامه هذا او في ملاحظة ولهذا اشنع على من توهم غير
هذا المعنى والتزم الى العقيدة ومن ثم قال قائلهم توهمت قدما ان ليلى تبرقعت
وان لها دونها منع اللثم فليس والا ذاته حاجب سوى ان عيني كان
عن حسنها اعمى وقال صاحب اوصاف الاشراف في رباعية هر ديده كه
بر فطرت اول باشد با خود نفسيا حق مكمل باشد ور زودی تو هر چه بینید
اندر عالم نقش دوم دیده احول باشد واشتهار هذا المعنى عنهم غني عن

بسط في هذا المقام واما زعم انه مخالف للشرع فيتصدى بتسليم لا يفيد صاحب العقل
التوجيه فانه لا يشرح كلام غيره على ما هو مذهبه ولا يخرج على انا فيه وكذا دعوى
مخالفته للعقل بل هذه الدعوى مخالفة للعقل كيف وقد ذهب جمهور العقلاء
الى انه ليس في الوجود الا ذات واحدة لها شئون واعتبارات وهو على ما هو
المشهور عنهم ويزعمون ان ذلك يدرك بالعقل المنور بنور الدلالة ويعبرون عنه
بالعقل المنور العشق ومن قال منهم انه طور وراء طور العقل لم يرد انه مخالف
العقل بل انه مما يعجز العقل عن ادراكه كما ان العقل طور وراء طور الحس يعجز الحس
عاجز عن ادراك مدركاته لا انه يحكم بخلافه ولهذا ذكره المحققون كالامام حجة الاسلام
وغيره وكيف يحكم بان الافاضل الاذكياء بعد اطلاعهم على حقايق العلوم العقلية والنقلية
واحاطتهم بها على دار ركبهم المجاهدات والرياضات الكاملة بنفس الوجود اكثر عمر
القدا عوا انهم الشيطان ووسوس لهم ما يخالف الشرع ويدفعه العقل بحيث يظهر فساده
على من له ادنى مسكة علماء وابعد الاغبياء والتي كفر داود بن يحيى وابا تعالى
خير وقد عادوا ابعد العشاء معاذ مع ان اكثرهم من الطبقات العليا الذين من على
ترعرعهم والتبرك بآثارهم ثم ما وقع على من وجه كلامهم بما يوافق مذهبهم ولكن
هذا القائل الفاضل من شل هذه الكلمات لكان غير ان فان للحروب رجالا وللكثير
رجال وكل ميسر لما خلق له وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد وقيل لا يخفى ان المشار
من قوله معرفة المبدأ والمعاد ان يكون متعلق المبدأ والمعاد ان المراد واحدا لكن
المراد به مبدأ العالم والمعاد ان بمعونة المقام ولا يجري في اطلاق اللفظ
على المعنى الغير المتبادر منه كاطلاق الوجود المنبسط ومنه الوجود الذي يرجى
الوجود الذهني اقول قد نزل مهما كما كان يزعمه في سالف الزمان فانه لم يمكن
تسليم اطلاق المبدأ والمعاد على هذا المعنى بل لم يكن تسليم اطلاق المبدأ عليه

وانا مول الى القصد له

وان لنا في الس ما ليس اللقا

كذا الحواشي العليه المنصوريه

بناء على ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد هذا في الاسماء الحسنى وقد كتبت في جوابه
ان هذا انما هو مذهب بعض المتكلمين على ان المحققين منهم كالامام حجة الاسلام والامام
الرازي خصصوا التوقيف بالاطلاق على وجه التسمية لا على طريق التوصيف والحكم
لكن لعله زاد في الجواب بعد ما صح عنده ما رايته [illegible] فنقول
رجا بعض الافاضل معنى ما مضى لكن ما ذكره من ان المبادر ان يكون متعلق المبدا
والمعاد واحدا ان اردت به ان المبادر عند اهل الاصطلاح فغير مسلم فان هذين
اللفظين يطلقان في هذين المعنيين اعني ذات الواجب تعالى وحال النفس بعد البدن
عند اهل العلم بحيث لا يذهب الذهن عند الاطلاق الى غيره وان اردت المبادر
عند من لم يعرف المعنى الاصطلاحي فبعد تسليمه لا يحتاج الى القرينة لانه يستقل المعنى
الاصطلاحي ثم على تقدير تسليم جميع ذلك نقول لا نم ان المراد منه مبدا العالم ومعاده
الان بل يجوز ان يكون المراد مبدا الانسان ومعاده فيكون متعلقهما الانسان
وهو غاية الامر ان مبدا الانسان مبدا الغير ايضا ثم قال هذا التقرير
لبعض فضلاء العصر ومن العجائب الذي يبهر الالباب ان يقع في عصرنا هذا
احداث احدوثة لم يسمع الاذان ولا خطر على جنان منهم من منع جواز اطلاق
المبدا والمعاد على هذين المعنيين في اصطلاح المتكلمين والحكماء متمسكا بان
الجمع بينهما يوهم التقابل بينهما مع ان المبدا ذاتا على المعاد زمانا ورتبة وبان اسمائه
تعالى توقيفية عند المتكلمين فلا يجوز اطلاق المبدا عليه تعالى ورد عن ذلك
ما هو ضعيفة واهية كالسؤال ثم من العجائب [illegible] ان ليس
كلام غيره منع جواز اطلاق لفظ المبدا والمعاد على هذين المعنيين ولا [illegible]
في اثبات ذلك نعم يوجد فيه ان هذين المعنيين لا يتبادر من ظاهر العبارة كما سبق
اليه الاشارة فاين هذا من ذلك فعلى ذلك الفاضل بطول سلامته [illegible]

الاعدودة

الاعدودة في عصره اقول اما ما ذكره من انه اجاب عنه باجوبة ضعيفة واهية
كالسؤال فقد اشار في الحاشية الى بعض تلك الاجوبة ولا ضعف فيها بل
الوهن في سؤاله كما لا [illegible] واما ما ذكره من انه ليس في كلام غيره منع جواز
اطلاق اللفظين على هذين المعنيين فهو خلاف الواقع فانه قد اصر عليه في
طبقات المناظرات التي جرت بيني وبين [illegible] محفوظة عندي
ولست اظن انه نسي ذلك فالامر على ما قال بعض الظرفاء الحمد لله على انه يعلم صدق
صاحب الواقعة وبعد الاغماض عن ذلك نقول ولكن الامر كذلك يكفي [illegible]
لكن ما نقول الان من ان هذين المعنيين لا يتبادران من ظاهر العبارة عيرتم
لم [illegible] من انه المتبادر عند اهل العرف الخاص كما لا يخفى فهذا من لطايف عجايب
احداث احداث في العصر فلو وفق بان يشتغل عنه بعلم يليق به [illegible]
في هذا الموضع والله الموفق فيه صورة كثيرة [illegible] وان الصور العلمية
مرتسمة في المبادي العالية كما صرح به آنفا وينعكس منها بعضها على النفوس بحسب
استعدادها وفيه نظر اذ التصديقات الكاذبة قد تفيض على النفوس وهي
ليست مرتسمة هناك بل الظاهر ان فيضان العلوم على النفوس كفيضان
ساير الاعراض على الموضوعات وفيضان الصور على المواد وليس بانعكاس
حصل في المفيض [illegible] وليس فيه على التقابل الذي في ترتيبه فكما يفيض
كل عقل من العقول التسعة صورة فلك على المادة التي في ترتيبه بحسب استعداد
الذاتية ويفيض العقل العاشر صور البسايط العنصرية ومركباتها والاعراض الحالة
فيها على ما في ترتيبه بحسب استعداده الى [illegible] ولا يحتاج تلك الافاضة
على حصول تلك الصور والاعراض في العقول المذكورة وانعكاسها منها الى القوابل
كذلك افاضة العلوم على النفوس لا يحتاج الى حصولها في المفيض وانعكاسها منه اليها

اقول فيه نظر لان معنى ارتسام التصديقات ارتسام معلوماتها وح فلا م ان الكواذب
ليست مرتسمة فيها فانها محصورة لما يكون مرتسمة فيها نعم لا يكون مصدقة
بها وذلك لا ينافي الارتسام ثم لو سلمنا عدم ارتسام الكواذب فلا نم
يستلزم عدم الارتسام مطلقا حتى يترتب عليه ان فيضان العلوم على النفوس
كفيضان ساير الاعراض والصور على محالها ليس بانعكاس حصل في المفيض
اذ من البين انه لا يلزم من كون افاضة بعض الاعراض على نهج عدم الانعكاس
ان يكون افاضة جميعها كذلك فلا من كون افاضة الكواذب كذلك افاضة لجميع العلوم
كذلك على ما سماه ظاهرا خلاف ما يدل عليه كلام القوم تصريحا وتلويحا فانهم جعلوا المبداء
الفياض خزانة حافظة للصور المعقولات ثم اذا كان افاضة العلوم غير محتاج الى
حصولها في ذات المفيض كما قرره فلم لا يجوز ان يكون افاضة العلوم بعد حصول
العقل بالفعل لا على طريق الاقتران في المبداء الفياض كافادة ساير الاعراض
على ما اورده سابقا وذلك يوجب ان يحصل لتلك العناصر الخ اورد
عليه في حاشيتي انه لو كان المناسبة التي هي سبب الاستحقاق تحصل بمجرد
وحدة الكيفية لكان البسايط اولى بها ولا اقل من ان يكون مشتركة فيها
فالاولى ان يقال جهة المناسبة هي التوسط بين الاضداد لانه بمنزلة
الخلو فلذلك يصير الممتزج مناسبا للمبداء الخالي من الاضداد وكلما كان
اقرب الى التوسط كان انسب بالخلو واعترض عليه اما اولا فبان قوله
لو كانت المناسبة التي هي سبب الاستحقاق تحصل بمجرد وحدة الكيفية لكانت
البسايط اولى بها ممنوع وانما يكون كذلك لو كان لكل من البسايط المذكورة
كيفية واحدة وليس كذلك بل لكل منها كيفيتان احديهما فعلية والاخرى انفعالية
كما لا يشتبه على من له ادنى بضاعة واما ثانيا فبان المزاج نوع من الكيفية متوسطة

بين ان افاضة
ليس

بين الاضداد والتي هي انواع اخرى منها والمبداء فان اراد بقوله التوسط
بين الاضداد انه بمنزلة الخلو ان التوسط المذكور بمنزلة الخلو عن جميع تلك الانواع
فغير لازم اذ التوسط سواء كان نوعا من الاضداد او لا ليس بمنزلة الخلو عن
الاضداد اذ يرد عليه ان التلبس بكل نوع منها مستلزم للخلو عن باقي الانواع
فلو كان ذلك موجبا للمناسبة المقتضية لفيضان النفس او الصورة لكان التلبس
بكل نوع منها مستلزمة للخلو عن باقي الانواع فلو كان ذلك موجبا للمناسبة
المقتضية لفيضان النفس او الصورة لكان التلبس بكل نوع من تلك الانواع
كذلك بحيث يكون نقطة التنزل مستمرا كما ان الملتبس بكل نوع فيها يكون
خاليا عن باقي الانواع لا بمنزلة الخالي فان هذه الاجزاء العنصرية امور متعددة
قطعا فلو لم يفض عليها صورة او نفس واحدة تقتضي ان سبب وحدتها او جدة
المزاج المقتضي لفيضانها فان وجدها في الممتزج ثم اذا فاض احدها عليها الفياض
والممتزج جميعا اراد واحدا طبيعيا واقول فيه نظر اما اولا فلانه كما ان لكل من
البسايط كيفيتان كذلك للممتزج كيفيتان ضرورة ان الكيفية المتوسطة
بين الفاعلتين غير الكيفية المتوسطة بين المنفعلتين فان الممتزج كما انه بالقياس
الى ما هو اقرب منه الى البرودة وبالقياس الى الابرد حار كذلك هو بالقياس الى الايبس
رطب وبالقياس الى الارطب يابس فالكيفية الاولى من جنس الفاعلتين والثانية
من جنس المنفعلتين فلا محالة يكونان متغايرين واذا كان كذلك ظهر منع
الملازمة المذكورة وقد حسب اخذا من ظاهر عبارتهم في ان المعتدل كيفية
واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع كما اشتبه به تورد في التلويحات الى ان
المزاج نوع من الكيفية متوسطة بين الاضداد وهذا مما لا شبهة على من له ادنى
بضاعة من الصناعة واما ثانيا فلان الترديد المذكور في التلويحات الى قوله والظهور

بدل
لفيضان

ان المراد هو الاول كانها وهي عليه لفظ المرة ومن البين ان المتوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عن الكيفيات وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة
فان تلك الكيفية لضعفها وعدم كونها في الغاية في طرف من الاطراف صيرت المركب
ولذلك يعبر عن المتوسط بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بعض المحققين بمركز
الدائرة فانه في غاية البعد عن محيطها حتى لو فرض نملة في جوف حلقة مستديرة وحاولت
جدا لم تسكن النملة الا على مركزها وتفصيلها ان الحرارة كلما نقصت تزيد الى
العدم وكذلك البرودة كلما نقصت قربت من العدم الصرف والتوغل غاية النقصان في
الحرارة والبرودة معا ولا يتصور توغل فيه اخرى يكون ازيد في نقصان الطرفين
معا من المتوسط فانه كلما بعد عن الوسط الى احد الطرفين فالمتوسط كانه خالي
عنهما لانه في غاية البعد عن الطرفين بحسب ما يمكن في المركب كان الحال في غاية البعد
عنهما على الاطلاق بخلاف غير المتوسط فانه بحسب تجاوزه عن الوسط يكون احد الطرفين
فيه قويا فلا يكون كالخالي عنهما لقوة احد الطرفين فيه والمناسبة المقتضية للفيض هو الكائنة
في البعد عن الطرفين معا لا عن احدهما فقط وان شئت مزيد وضوح في هذا المقام
فاستمع قول الشيخ في رسالة الاجرام العلوية وما وضح ان الاجرام العالية دون الكون ليس المطلق
المانع للاجسام عن قبول الفيض الالهي الذي ذكرناه لتبها الصور المتضادة و
اكتسابها الكيفية الطبيعية بذلك في البعد عن الاعتدال الا ترى ان الاجسام
كلما تركبت ازدادت في قبول الفيض الالهي لان التركيب بعض من المتضاد وحتى
حتى اذا تركبت على غاية الاعتدال او غاية البعد عن التضاد استعدت لقبول فيض
الكل ما يمكن قبوله ثم قال فتبين ان هذه الافاضة اولى بنيل الاجرام العلوية ثم ان الاجرام
العلوية في ذواتها على اقصى غاية الصفاء لقبولها لبعدها عن التضاد والتي هي اقرب لقبولها
لبعدها عن التضاد واقصى البعد ولا عقد الها في ذواتها وكلما قبل من الفيض جرم اعلى

صح ليس الا الصور لو

فهو ازكى في ذاته حتى ينتهي قبول الفيض الى فلك القمر واما الاجسام البسيطة التي
البسيطة التي دون فلك القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفوة متضادة في الصور لم
في الصور لم تصلح لقبول ذلك الفيض بل قبلت على ذلك الفيض هو الصور المكلفة لذواتها
الاجرام الارضية البسيطة اعني الطبيعية ثم كلما تخلص منها من المواليد خلاصة التي
منها ذواتها وابعد من التضاد وقبلت بزيادة من الفيض حتى ينتهي المواليد الى الانسان الذي هو
وهو الانسان فانه اصفى جوهر العالم الارضي واعدلها وابعدها عن التضاد مشابهته
الاجرام العلوية بقبول ذات الفيض الالهي كعقولها واما ثالثا فلانه لو كان السبب وحدة
المزاج لكان في كل من الاعضاء والاخلاط نفس اذ لكل منها مزاج واحد وحدة
مزاج كل منها اكمل من وحدة مزاج الكل من حيث الكل مع ان ليس مزاج الكل من
حيث الكل مزاجا واحدا بالحقيقة بل واحدا بالتركيب   اي فعل كل صورة منها
آخر قيل فيه اشكال صعب مشهور وهو انه اي وقت هذه الافعال معا لزم ان
يكون العناصر حال غلبته مغلوبا وان وقعت بعضها بعد بعض لزم ان يصير المغلوب
غالبا وكل الامرين باطل واقول يمكن دفعه بان تأثير كل منها في الآخر حين كيفيته يكون
في ان الملاقاة قبل ان يقع ذلك بعد زمان لا يقال يكون الفاعل والمنفعل متجاورين
فيه الا ترى ان النار لا تحرق ما لاقته في اول هذه الملاقاة بل تحرق بعد حين واذا
كان كذلك فما من دفعة الى ذرة من الاجزاء العنصرية زمانا بل يعتبر بعضها كيفية
السفل الآخر في ذلك الزمان فلما وقعت المجاورة زمانا مع بقاء كيفيتها استعد لها وقد
كل منها في ذلك الزمان لان يتغير كيفيتها فيتغير كيفيتها في آخر ذلك الزمان الذي تم استعداده
هذا التغير فيه قد يقال اقول ليس فيما ذكره من الجواب اختيار لاحد الشقين اللذين ابطلهما
المستشكل ولا ابداء شق آخر اذ حاصله ان تأثير كل منها ليس في ان الملاقاة بل بعد زمان
ولا يخفى ان السؤال باق بحاله ولو فرض التأثير بعد الف سنة اذ بهذا التأثير ان كان

الجواب

يقع منها ان يقع بين اجزاء الماء بعضها مع بعض اجزاء الهواء فما ذكره في معرض الجواب ليس بجواب

انه ليس للكيفيات تأثير في الحقيقة بل اجتماع الاجزاء وتماسها في زمان لا يقال يستلزم

زمان كيفية تماس وتسمية المادة لذلك لقبول كيفية متوسطة فتفيض عليها

من المبدا تلك الكيفية [illegible] بسببها ينبغي ان يتبين ان بسببها يسمى جزء اذا اقتصر

لا صنعة قوة نسبة الى الواحد كما هو ظاهر العبارة وقبل جزاؤه قوته فكلما كان المزاج

اعدل والرابطة اللازم في المزاج لانها نعني ان الاضافة فكأنه قال كلما كان

مزاجها اقرب الى الاول اقرب لحسب المعنى اقول كانه يجب الرابطة العايد الذي يذكره النحويون

في خبر المبتدا وصلة الموصول والصفة ونحوها منه اذ لا بد في الجزاء من عايد ان

جبر بان اطلاق الرابطة على هذا المعنى غير مصطلح وانه لا حاجة في الجزاء الى

العايد ثم انه في النسخ المعتبرة قيد تورد وكلما كان المزاج اعدل بالواو ودون الفاء

وفصل منها وبين ما سبق بالبياض على انها عبارة الشرح ومع لا ينافي هذا

اصلا [illegible] والى الوحدة الحقيقية اقرب قبل المزاج على مذهب الحكماء وجه

تحقق فما معنى كونه اميل الى الوحدة الحقيقية على مذهبهم غير ذلك مخصوص من المذهب

وفيه نظر او على مذهب الاطباء ايضا لا يستقيم هذا لان كل مرتبة من مراتب

المزاج عندهم متمم من هذه الكيفيات الاربع فما معنى كون بعضها اميل الى الوحدة

الحقيقية والاولى ان يقال ليس مراده الى الوحدة الحقيقية اميل من احوال المزاج

بل هو حال الممتزج المحذوف بقرينة ما سبق من قوله ومع تغير ذلك الممتزج المتعددة

في نفسه شيئا واحدا متصفا بكيفية واحدة فكأنه كان المزاج اعدل كان الممتزج

الى الوحدة الحقيقية اميل الخ فان قيل الممتزج امور متعددة قطعا لانه مركب من العناصر

الاربعة فما معنى كون بعض اقسامه اميل الى الوحدة الحقيقية قلت يمكن ان يقال كلما

كانت الاجزاء العنصرية فيه اشد التياما منها [illegible] كان الممتزج [illegible] اعتبر انقساما

قال الكلام

وكلما كان

وكلما كان اعتبر انقساما كان اميل واشبه بالوحدة الحقيقية التي لا تنقسم اصلا

فقول العلامة والى الوحدة الحقيقية اميل تفسير لقول المحقق في شرح الاشارات

او كلما كان الامكنة [illegible] اقول فيه نظر اذ الا ان كون كل مرتبة من المراتب

عند الاطباء متميز من الكيفيات الاربع لا ينافي كون بعضها اميل الى الوحدة

الحقيقية فان الكيفية المتميزة من الكيفيات المتساوية اميل الى الوحدة لاتحاد

تلك الكيفيات في المرتبة بخلاف المتميزة من الكيفيات المختلفة المتفاوتة فانها

لاختلاف اجزائها في المرتبة ابعد عن الوحدة ولقد اعجب حيث قال

كل مرتبة متميزة من الكيفيات الاربع اميل الى الوحدة الحقيقية ولم يتبين

ان الاشتراك في التركيب لا ينافي كون جهة الوحدة في البعض اكثر واما ثانيا

فلانا لا نسلم ان ما ذكره في الجواب اولى لانه امور الاول انه خلاف الظاهر

وهو ظاهر وقد عرفت لا خفى في اجرائه على ظاهره سوى انه لم يخطر بباله والثاني

ان ما ذكره يقتضي ان يكون الكيفية الصورة الفايضة والنفس الفايضة

متوقفة بشدة الالتيام وعدم انفكاك الاجزاء الا بالاعدلية وذلك يستلزم

ان يكون الفايض على الاشد التيام او اعسر انفكاكا وان كان ابعد عن

الاعتدال اكمل من الفايض على الاعتدال الا يسر انفكاكا فيلزم ان يكون

الفايض على الماس والحديد اكمل من الفايض على بدن الانسان وذلك مع

انه خلاف المعقول لم يقل به احد ان يحصل لها بواسطة ذلك الاستخراج

الخ قيل اختار الحكيم المعظم ابو نصر الفارابي ان حركة الفلك بسبب ما اشار

اليه بقوله والفلك يعقل الاول جسمه الالة اذ بهذا التعقل يحصل الحركة

الالة اذ بهذا التعقل كما يحصل شيئا فشيئا فكذلك يحدث فيها حركات كالارادة والثالث

الان ان الفلك يتصور الغاية مع تلك الحركة ونحن لا يتصور الغاية اقول ما نقله الشيخ

بأنها سبب آخر كيف وذكر في آخره ان الفلك غير الغاية فهي ان تكون الغاية
ما ذكره الشارح ثم ذكر الشيخ ابو نصر في التعليقات بعد ما نقل هذا المعنى ما يدل
على خلاف ما ذكره الشارح حيث قال حركة الفلك كان لا لما يطلبه بحركته وقال
ايضا الفلك كامل في كل شيء الا في وضعه فيتدارك هذا النقصان بالحركة الشيء
وهذا يدل على ان الكمال المطلوب فيها نفس الحركة لا امر آخر يترتب عليه وتحقيق
ذلك يقتضي زيادة بسط لا يلائم المقام لان جل الغرض هنا دفع الاحتمال وربما
يوجد في تعليقاتنا تمام في قوله ونحن لا نقصر الغاية نظر فيها مل
في اللطافة اوردت عليه في حاشيتي ان اللطافة لفظ مشترك بين التجرد عن
المادة الذي هو صفة النفس الناطقة وبين رقة القوام والشفافية وقبول
التصور التي هي من صفات الاجسام فلا يثبت شركة في معنى اللطافة بينهما
وذكرت في الجواب عنه ان اللطافة التي هي من صفات الاجسام توجب المناسبة
مع المجرد في الجملة لكون النسب بصفاتها فان رقيق القوام انسب بالمجرد من
كثيفه وكذا عديم اللون وقابل التصور والسر في ذلك ان تلك المعاني ترجع الى
سلوب كمال بعض خواص الاجسام وهذا في الاولين ظاهر وكذا في الثالث من
حيث ان قبول التصور الى الخواص يرجع الى سلب قوة ممانعة للتصور وعلى هذا
فاللطافة المذكورة ليست بالشرف منشأه ويمكن حمل في على التمثيل ليكون
المعنى اشد مناسبة ليست اللطافة وقد اعترض عليه اما اولا فبان رقة القوام
وغلظه كلها من خواص الاجسام وكان الرقة مستلزمة لسلب الغلظ كذلك الغلظ
مستلزم لسلب الرقة فالحكم برجوع الرقة الى السلب دون الغلظ تحكم واما ثانيا
فبان الشفافية ليست عدم اللون ولا مستلزما له فلا يلزم من مناسبة عديم
اللون مع المبدأ مناسبة الشفاف له وهو في صدد بيان هذا واما ثالثا فلان

القابل للتصور لو كان بسبب استلزام سلب قوة ممانعة للتصور مناسبا للمبدأ
الموصوف بذلك السلب لكان مقابله وهو الجسم الغير القابل للتصور بواسطة
الاتصاف بسلب قبول التصور الذي هو صفة المبدأ اولى بذلك كما لا يخفى
نظرا اما اولا فلان من البين ان الرقة ضعف في القوام والغلظ قوة فيه
وكذا قبول التصور ضعف في القوة المانعة والصلابة المانعة عن التصور
شدة في تلك القوة والضعف عدمي دون الشدة والقوة وما ذكره في
السند لا يصلح سندا وكون كل منهما مستلزما لسلب الآخر لا يدل على ان الحكم
بكون احدهما سلبيا دون الآخر تحكم فان ذلك بمنزلة ان يقال كل من البصر
والعمى يستلزم سلب الآخر فالحكم بان احدهما وجودي والآخر سلبي تحكم
ولا يخفى فساده واما ثانيا فلان من البين ان الشفاف عديم اللون قال
بهمنيار في تحصيل الاجسام بالتقسيم الاول على قسمين قسم ليس من شأنه ان
يحجب ما وراءه وهو الشفاف مثل الهواء وقسم من شأنه ان يحجب ما وراءه فاما
ان يرى من غير حاجة الى شيء آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهذا هو
المضيء كالشمس واما ان يحتاج الى حضور شيء مضيء حتى يرى وهذا هو الملون
انتهى فقد جعل الملون قسيما من قسم الشفاف وحصل منه ان الملون جسم غير شفاف
يحتاج في ابصاره الى حضور شيء مضيء فلا يكون الشفاف ملونا واما ثالثا فلان
قبول التصور ضعف في القوة المانعة بخلاف الصلابة فانه شدة في تلك القوة
كما عرفت والضعف انسب بالعدم من الشدة ثم ان هذا الفاضل المتعرض
لم يقدح في الشبهة بل قدح في جوابها فقد سلم الشبهة على خلاف عادة المتعرض
فانه التزم ان يقدح في كل ما نقله من الجواب ولا يخفى ان صاحب هذه الشبهة

السؤال ص

انما نجشم هذا الجواب رعاية للادب وتوجيها لكلام الاساتذة بقدر الامكان
لا كما هو دأب المشتغلين في هذا الزمان من المناكرة والمكاوحة مع
الغالبين والاقران وترويج شبههم بكل هذيان وبهتان فالقدح في الجواب
بدون الاتيان بجواب آخر تسليم للشبهة وترويج لها وهو ما يبدله الجاهل
من وجه كما لا يخفى جميع الممكنات الخ قيل اعلم ان تعين المعلول من قبل العلة
فاذا لم يقتض العلة امرا كذا او كذا لم يقع امر كذلك واذا اقتضى تعين وقوعه
على الوجه الذي اقتضاه فاذن وجود كل واحد من الممكنات على الوجه الذي
خلق عليه يكون بسبب ان علته تقتضي ايراده على هذا الوجه فالمبدأ الاول
يقتضي ممكنا مخصوصا وهذا الممكن او المبدأ بتوسطه يقتضي خصوصيات
اخرى وهذا الى ان ينتهي الاسباب الى اقتضاء الحوادث المخصوصة فيجب وقوع
كل واحد من الممكنات المخصوصة في الموقع الذي وقع فيه والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة لان علته التامة تستدعي تحققه هناك ويمتنع تحقق شيء منها في
موضع الآخر لانتفاء علته هناك فظهر ان المبدأ الاول يستدعي ممكنات مخصوصة
يجب ان يقع كل منها حيث وقع ثم الممكنات لا يتحقق تلك الامور المخصوصة
الا ان تكون على الوجه الذي وقعت عليه بل يمكن ممكنات اخرى ويمكن وقوع تلك الممكنات
على وجوه اخرى امكانا ذاتيا مقرونا بالامتناع بالغير فاستدعاء المبدأ تلك
الممكنات المخصوصة على هذا الوجه دون غيره هو دونها بوجه آخر لكمال مناسبة بينها
في الكمال او بواسطة الاستدعاء المذكور صارت تلك الممكنات على هذا
الوجه واجبة بالغير وما عداه من الممكنات وذلك على وجه آخر ممتنعة بالغير ومن
الناظرين في هذا الكتاب من قال جميع الممكنات اي جميع الحيثيات لا الا
لان وجود تشخص على وجوه مختلفة لا نتصور وفيه نظر لان اختلاف تشخص واحد لا

فظ لا مطلقا فلم لا يجوز ان يختلف في عوارضه الغير المشخصة اقول ما ذكره اولا
لا تعلق له بتوجيه ما في الكتاب بحيث يندفع عنه الشبهة كما لا يخفى فان حاصله
ان كل علة تقتضي صدور معلول معين يجب بها وقوعه ويمتنع ان لا يتحقق وذلك امر
معلوم مفروغ ثم رتب على ذلك ان المبدأ الاول يقتضي ممكنا مخصوصا بحيث
وذلك الممكن او المبدأ بتوسطه يقتضي ممكنا آخر لم يوجد والممكنات المخصوصة
وجوه اخرى لم يوجد بين عليتها لعدم اقتضاء المبدأ لها للمناسبة في
الكمال ومن البين ان الشبهة باقية بحالها بان يقال لكل شخص من الاشخاص
وجوه اخرى اكمل من الوجه الذي وجدت عليه فالمناسبة بين الممكن منها
الوجوه وبين المبدأ اكمل فلم لم يوجد على هذه الوجوه وبين المبدأ اكمل
فالاشكال لا يندفع بالعذر الذي ذكره بل هو باق بحاله ثم اني ذكرت
في حاشيتي انه لا يشكل بكل فرد من حيث انه على الوجه الاكمل اشد مناسبة
لان وجود كل فرد على الوجه الاكمل بالنسبة اليه وحده يستلزم فوات نظام الكل
من حيث الكل الا ترى انه لو كان جميع الناس علماء فضلاء نقباء اغنياء لفات
المصالح الضرورية في بقاء النوع كالكنس والزراعة وغيرهما من الصناعات المحتاج
اليها في انتظام امر المعاش واعترض عليه اما في الاشكال فلان كل صادر عن
علة القريبة فيعتبر المناسبة بينه وبينها لا بينه وبين المبدأ الاول الذي يمتنع
صدوره عنه وحده بمقتضى قواعدهم ثم من اين علم ان العلة القريبة لهذا
الناقص كامل حتى يرد ان وقوعه على وجه الكمال اشد مناسبة ولم لا يجوز
ان يصدر الناقص عن الناقص والكامل عن الكامل الا ترى ان ما ولد المولود
اذا كان ناقصا كان المولود ناقصا واما في الجواب فلانه لو سلم امكان صدور

كل فرد من المبداء الاول لعدم المناسبة في الكمال لكون العلة بمقتضى مناسبة
واحدة بينه وبين نظام الكل وتركا لمناسبات كثيرة بينه وبين كل فرد من
الافراد وانما فيه ترجيح المرجوح على الراجح كما لا يخفى اقول فيه اما فيما ذكره اولا
فلان مذهب الحكماء على ما حقق في موضعه صدور كل ممكن عن المبداء الاول لكن بتوسط
الشروط والآلات وذلك مصرح به في الشفاء مختصرا نه كتحصيل المعيار
وللعلامة الطوسي رسالة في تحقيق ذلك على خلاف ما اشتهر بين الذين لا دربة
لهم بالصناعة حيث جعلوا المبداء الاول علة بعيدة لا يصل اثره الى المعلول
وكلام الشارح مبني على ما هو تحقيق مذهبهم فانه لو بني الكلام على ما اشتهر بين المتأخرين من
كون كل فرد صادرا عن علته القريبة دون المبداء الاول ويجوز ان يكون تلك
العلة ناقصة فلا يتم ما هو المقصود وهو كون جميع الممكنات واقعة على الوجه الاكمل
لكونه على هذا الوجه انسب بالمبداء الكامل من جميع الوجوه اذ على هذا التقدير
ليس مبداء الكل هو الكامل من جميع الوجوه وذلك ظاهر وليت شعري انه على هذا
التقدير كيف يتمشى ما ذكره الشارح رح اذ لو فرضنا ان ما سوى العقول صادر عن
عقل واحد متوسط من الافلاك ونفوسها واقعة على الوجه الانقص يجري فيه تمام
ما ذكره المعترض من ان كل فرد صادر عن علته القريبة فيعتبر المناسبة بينه وبين
مبدائه لا بينه وبين المبداء الاول الذي يمتنع صدوره عنه وحده الى آخر ما ذكره
رح فينهدم ما بناه الشارح رح على هذه القضية المشهورة من ان مجموع الممكنات واقع على
الوجه الاكمل وايضا اذا كان الناقص صادرا عن الناقص وذلك الناقص عن
ناقص كما ذكره ولا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا واما فيما ذكره على الجواب فلان بناء الايراد على ما وضناه الشارح رح

من ان مبداء الكل هو الكامل من جميع الوجوه فمنع ذلك في جواب الايراد عليه كما
يفهم من قوله لو سلم امكان صدور كل فرد من المبداء الاول غير متوجه بعد
الاغماض عن ذلك فلا يخفى على من له ادنى مسكة ترجيح صلاح الكل من حيث
هو كل على صلاح فرد واحد ولذلك شرع في النواميس الحقة والسياسات الحكمية
قتل الافراد والاشرار حفظا للصلاح الجمهور واعتبر بما رواه فقهاؤنا من انه ربما
في بعض الاحوال احراق البرى واغراق متاع الغير لكن ترجيح الصلاح الجزئية
ولذلك وجها وقد حقق القوم ذلك في كيفية دخول الشر في القضاء والقدر
ومن الامور التي لا يكاد يخفى ان من يقدر في نفسه بناء بيت مثلا انما يتعلق
اولا وبالذات ارادته بما هو احسن بالنسبة الى كل الدار من جعل العطاء موضع معين
محيث داخل محل عادة آخر مصدرا مثلا او مصدرا مثلا ومثل ذلك مما يشهد
به الفطرة وانما العجب كيف يتورط في مثل هذه الشبهات الواهية البعيدة
عن النفوس الواعية فانها اشد تأثيرا في الابدان المعتدلة ذكرت في حاشية
ان المراد الابدان الحارة بالحرارة الغريزية كما هو الظاهر من العبارة فان الابدان
التي هي اقرب في اصل مزاجها يكون تأثرها من الادوية الحارة اقل مما يكون الابدان
الى ردة بالنسبة اليها باردة ولذلك قال الاطباء ان الدواء بالقياس الى بدن
الانسان حار وبالقياس الى بدن الفرس بارد لان مزاج الفرس اقرب من مزاج
الانسان الى الدواء متوسط بينهما واعترض عليه بان اراد ما الاقرب الى الاعتدال
التي هي اقرب من الادوية فيرد عليه ان المزاج يكون باردا بالقياس اليه لان حرارة الادوية
وبرودتها يعتبر بالقياس الى امزجة الابدان كما اعترف به والكلام في الدواء
الحار وان اراد به ما هو اقرب من الابدان الى الاعتدال فلا نسلم ان تأثره عن الادوية

الحارة اقل تأثيرا في الابدان دونه في الحرارة من هذه الادوية بل الامر بالعكس لان من
البين ان الكسر سورة الادوية الحارة في الابدان التي هي ادون في الحرارة
اكثر فيكون تأثيرها فيها اضعف واقول من البين ان المراد هو انه في كل
ما ذكره الاستاد قدس سره هو ان تأثير الادوية الحارة في الابدان المتغيرة اشد
من تأثير تلك الادوية في الابدان الباردة فلا يذهب الوهم الى الشق الاول
من ترديده اصلا وقوله ثم ان تأثيره الى آخره منع المقدمة اطبق عليه الاطباء
قد جاء وحدها من غير سند معتمد فانهم ذكروا ان الشيء انما ينفعل عن الشيء من حيث
هو ضده فالمتوسط يؤثر فيما هو ابرد منه بالتسخين وفيما هو اسخن منه بالتبريد و
التأثير مختلف بحسب المراتب التي لها قال العلامة الشيرازي قدس سره في نهاية
الادراك بعد ما حقق ان ناحية الجنوب لكون الشمس فيها اقرب من ناحية الشمال
ومن هنا يعلم ان اوضعها والاوج في سرطان اتى [illegible] وصيف
المتقدمين والاوج في عشر من الجوزا ولهذا كان الحذاق من الاطباء المتقدمين
كبقراط وجالينوس وغيرهما يؤثرون الاعمى بادوية الترياقات الحارة ويعالجون بلون
الامراض الحارة بار العسل ويرجحون نفعه على غيره ولو رءاهم الناس في هذا الزمان
في معالجتهم الامراض الحارة لنزاعوا فيها ولا يظن ان صنيعهم اذا كان اخر
من صنيعنا كانوا اقل احتمالا للادوية الحارة منا فان الشيء انما ينفعل عن ضده
لا عن شبيهه ولهذا كان الهند يواظبون على تناول ما يشتد حرارته من الادوية
وهم يرون ذلك اعدل اسباب حفظ صحتهم واهل اذربيجان بعيدون عن [illegible]
الاخضر في شانهم الى هذا الكلام ونقله في التحفة وقال في بحث خط الاستواء
المزاج الذي استحكم فيه البرد وهو اشد تأثرا من المزاج الذي لم يستحكم فيه فضلا عن

عن الذي اعتدل والحر ولهذا فان المنافس من خارج شيئا في البيت المعتدل
من الحمام يستنشق هواءه والمنافس من البيت الى رائحة [illegible]
كل منهما ساعة فكيف اذ القوة هذه اكثر انتهى بلفظه فظهر ان هذه المقدمة
بجزئيه يساعدها القياس ايضا ومنعه خروج عن الاستقامة ودخول في عداد
الشاعرين كمنع سائر المقدمات التي حققها عمدة الطب وما ذكره في موضع
السند من ان البين ان الكسر سورة الادوية الحارة في الابدان التي هي
ادون في الحرارة اكثر فيكون تأثيرها فيها اضعف مصادم لما اتفق عليه الاطباء
من ان اريد ما بالقياس الى بدن الفرس الذي هو اقوى من الانسان بارد
وبالنسبة الى الانسان هو ادون في الحرارة من الفرس حارا اذ مقتضى
ما ذكره ان يكسر سورة حرارته في بدن الانسان فيكون تأثيره فيه اقل اضعف
ولو التفت الى شرح الثاني منع جميع المقدمات الطبية التي استند وما ال
التجربة كيف والقياس مساعد للتجربة في هذه المقدمة سواء كان
باعتبار تصورها بهيئتها التركيبية لا يذهب عليك ان العلوم والمعارف ذكرت
ههنا في عنوان الكتاب مطلقا وارادتها يشمل تصورها بهيئات المركبات و
البسائط كما قرره العلامة لزم ذكر تصورها بهيئتها في العنوان وهو غير مناسب
اما على قول من ذهب الى ان حقيقة العلوم نفس الصور فظاهر واما على قول
من ذهب الى ان المبادي ذوات فيها فلان المبادي التصورية غير منحصرة
في تصورها بهيئة المركب والبسيط وليس لذكرها في العنوان وجه وجيه اقول
لا يذهب عليك ان ذكر المطلق في العنوان لا يدل على ارادة جميع افراده
كيف والعلوم والمعارف اعم من المذكورات في الكتاب فليس الكتاب بشيء

جميع افراده هي وح لقول العلوم وان كان شاملا للتصور المركب والتصديق
بجاده المعارف وان كان شاملا للتصور البسيط والتصديق بجاده لا يلزم
ان يكون الكتاب مشحونا بالتصورات اذ لا يلزم من جعل العام عنوان
الكتاب او جزء من اجزائه ان يبحث فيه عن جميع افراده ولئن سلم ذلك
فالعام غير مناسب اما على قول من ذهب الى ان المبادي جزء من العلوم
فالسند ظاهر وقوله ان المبادي التصورية غير منحصرة في تصور ماهية المركب
والبسيط من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان المبادي التصورية
منحصرة في تصور الماهيات المركبة والبسيطة اذ لا تصور خارجا عن تصور
البسيط والمركب نعم لا ينحصر في تصور مفهوم البسيط والمركب وليس المراد ههنا
ذلك واما على قول من ذهب الى ان حقيقة العلم نفس المسائل والتصديقات
بها فلان المبادي لما جعلت لشدة ارتباطها جزءا على سبيل التغليب لم يبعد
ان يدخل في العنوان على ان الاستاد قدس سره نقل في حواشي شرح المختصر
عن الشيخ ان خصوص المبادي التصورية جزء من جميع العلوم في حاشية نقل
عن الشارح عن الشيخ ان المبادي مطلقا جزء في العلوم العقلية مطلقا وح
يتعين القول الاول ويتعين ذكرها في العنوان قيل في تفريع الاصطلاح الثاني
على الاول من التسامح والقول ايضا كان في عبارته قدس سره مع ذلك لانه
لم يحرم بذلك لكن لما وجد في الثاني مناسبة مع الاول ايضا كان الظاهر
انه فرعه عليه ايضا فما عبر كما قيل المجاز خير من الاشتراك لانه عين
المعنى اللغوي اورد عليه في حاشيتي انه يمكن المناقشة في العقلية فان التعدي الى
مفعول واحد لا يستلزم كونه بمعنى التصور فان لفظ التصديق مثلا يتعدى الى مفعول

وفرع عليه الاصطلاح الثاني والثالث صح

واحد مع انه ليس بمعنى التصور يقول صدقت واذ عبت ان زيدا قائم بل
صدقت واذا عبت بقيام زيد ولا يقول صدقت واذ عبت زيدا قائما
واعترض عليه بانك المناقشة انما يتوجه لو استدل العلامة على الغنية التعدي
الى مفعول احد الكلامين عن ذلك وحمل بعدية الاستدلال بالمناقشة
مدفوعة بان كلمة ان من دواخل المبتدا او الخبر فيكون مع مدخولها في حكم
مفعولين لذلك يقع مع مدخولها موقعهما في باب علمت والمتعدي اليه يجب
المعنى متعدي الى مفعولين انوالك ان المناقشة متوجهة على المقدمة القائلة
بالعينية لان ما نقل عن ائمة اللغة هو ان العلم يتعدى الى مفعولين ثم ان
المعنى اللغوي عين التصديق فيتوجه المناقشة عليه بمنع العينية مستندا بما ذكرنا
بل صرح الشيخ الرضي بان العلم والمعرفة متحدان في المعنى وان تعدى العلم الى
مفعولين دون المعرفة ليس لفرق معنوي بينهما كما نقلنا سابقا وما ذكره في
دفع المناقشة مع كونه كلاما على السند الاخص كما عرفت مندفع بان لفظ التصديق
لا يتعدى الى مفعولين اصلا اذ لا يقال صدقت زيدا قائما كما مر وقول
المعترض ان كلمة ان مع دخولها في حكم مفعولين غير مفيد اصلا لان مراد
اهل اللغة بالتعدي الى مفعولين ان ينصب جزءي الجملة الاسمية لا مجرد كون
متعلقه جملة بحسب المعنى الا ترى ان لفظ عرفت قد يتعدى الى ما هو جملة بحسب
المعنى كما يقول عرفت هذا الخبر وهذه القضية وعرفت ان زيدا قائم مع تصريحهم
بانه لا يتعدى الى مفعولين ومن البين ان لفظ التصديق لا ينصب جزءي
الجملة الاسمية اصلا اي الثابتة عند الجمهور وذكرت في حاشيتي انه لو خرج
بذلك التقييد العلوم الوضعية فانها تختلف بحسب اختلاف الاوضاع في الدهور

ادعى صح

لا تبقى العلم بان الفاعل مرفوع في هذه اللغة العربية المخصوصة لا يتبدل
اصلا وكذلك العلم بان الخمر مباح في شرع موسى عليه السلام لانا نقول المراد بقاؤها
على وجه التأدي الى الغاية المقصودة منها فان الثاني عين النقض المقصودة
بوصفه بالزوال وعدم الثبات واعترض عليه ان فيهما نظرا اما في السؤال فلان
تقييد العلوم الحقيقية المفسرة بالتغيير المذكور ليس لاخراج امثال ما ذكر من المثالين
بل هو لاخراج ما يجوز تبدله بتبدل الاديان او تبدل الازمان في دين واحد
كحرمة الخمر وما يجوز تبدله بالتواطي على خلافه كرفع الفاعل وما شابه ذلك من مسائل
علمي الفقه والنحو ونظائرهما واما في الجواب فلان غاية المثالين المذكورين من
الغاية المقصودة ممنوع اذ غاية الاول رفع الفاعل في هذه اللغة المخصوصة لا رفعه
مطلقا وغاية الثانية في دين موسى عليه السلام لا اباحته مطلقا وهما يؤديان
الى هاتين الغايتين المقصودتين منهما ابدا ولا يقدح في ذلك نصب الفاعل في
لغة اخرى ولا زوال اباحة الخمر في دين اخر كما لا يخفى اقول فيهما نظر اما فيما اورد
على السؤال من وجهين الاول ان ما ذكره من المثالين هو بعينه المثال الذي
ذكرهما المعترض غاية انه لم يقيد الحرمة والرفع بما قيده المعترض لذلك حكم بعدها
بتبدل الاديان والاوضاع وذلك لا يدفع السؤال اصلا فان التزم ان المسائل
المقيدين بما قيده المعترض من القيدين من العلوم الحقيقية لزم ان يكون جميع
العلوم الوضعية ايضا كذلك اذا اعتبر معها القيود اللائقة ولا يخفى شناعته
على انه لا يخفى ان مسائل العلوم الوضعية اما مقيدة بمثل هذه القيود او مطلقة
وعلى التقديرين لا يظهر التبدل فيها اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلصدق
المطلقة بصدق المقيدة الثاني ان كلامه مبني على ان يكون الاحكام الشرعية الفرعية

اباحة الخمر

والوضعية

والوضعية كالنحوية مثلا مطلق كليا بحسب الاوقات غير مقيد بمثل ما ذكره المعترض في
من القيود فيلزم ان يكون الحكم في دين موسى عليه السلام باباحة الخمر غير مقيد في
نفس الامر بزمان معين او دين معين ولا مجملا بحسب الاوقات كما ذهب اليه بعض
ائمة الاصول ولا رفع لاحتمال بقاء الحكم وبيانا لانتهائه كما هو التحقيق بل يكون
معناه اباحتها في جميع الاوقات وليس الامر كذلك كيف يتوهم ذلك والا لزم
لزم نسبة النقض الى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا يلزم ان يكون معنى
قولهم الفاعل مرفوع انه مرفوع في جميع اللغات في جميع الازمان حتى يكون الحكم
بعدم رفعه في لغة اخرى او في وقت اخر رافعا له مبطلا ومن البين انه ليس
كذلك بل الحكم في دين موسى عليه السلام باباحة الخمر مقيدة مطلقة بحسب الاوقات والحكم
في دين نبينا محمد عليه الصلوة والسلام بحرمته تخصيص لذلك الحكم بوقت معين
هو ما قبل زمان نزول تحريمها وحكم بحرمته من هذا الزمان الى ابد الاباد وحكم
النحوي برفع الفاعل حكم مقيد بلغة معينة وذلك ظاهر واما فيما اورد على الجواب فلانه
مبني على المقول عما تقرر من ان غاية العلوم الالية حصول غيرها ولا شك ان الفقه
والنحو من العلوم الالية فلا يكون الغاية المقصودة في امثال ما ذكره من رفع
الفاعل في تلك اللغة واباحة الخمر في ذلك الدين فانها نفس مسائل العلمين بل غاية
النحو التوسل الى المصالح الدنيوية والدينية وغاية الفقه العمل به لتحصيل الفوز
بالسعادة العظمى التي هي نجاة الاخرة ولا خفاء في انتفاء هاتين الغايتين بعد انطماس
تلك اللغة ونسخ ذلك الحكم الفقهي موضوع الحكمة الخ قيل اعلم ان لكل علم من العلوم
المدونة مسائل ولها موضوعات فان رجعت هذه الموضوعات الى امر واحد من جهة
واحدة بان كانت اما نفسه وحده او مع عرض ذاتي من هذه الجهة او نوعه كذلك منها
او عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي منها كذلك يقال لذلك الامر انه موضوع لهذا

العلم وان رجعت الى امور بالتفصيل المذكور من جهة واحدة يقال تلك الامور موضوعه
ولا بد من جهة يتوحد تلك الامور بها كما حقق في موضعه ثم القوم تارة يقولون
في العلم يبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه وتارة يقولون يبحث عن العوارض الذاتية
لموضوعات مسائله قال الشيخ في الاشارات لكل واحد من العلوم شيء او اشياء
متناسبة يبحث عن احواله او احوالها وتلك الاحوال العوارض الذاتية ويسمى ذلك الشيء
موضوع ذلك العلم كالمقادير للهندسة وقال في برهان الشفاء ويقول ان لكل واحد
من الصناعات خصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومسائل ثم قال الموضوعات
هي الاشياء التي يبحث الصناعة عن الاشياء المنسوبة اليها والعوارض الذاتية
لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه
او لعوارضه وبين هذين المنقولين بحسب الظاهر تناف اذ العوارض الذاتية لموضوعات
المسائل عوارض غريبة في الاغلب بالقياس الى موضوع العلم وبالعكس فلذلك اضطرب
اقوال المتأخرين فاختار بعضهم ان محمولات مسائل العلم يجب ان يكون اعراضا
ذاتيا لموضوع العلم ولما كان الامر على خلاف ذلك في اكثر العلوم بناء على ان محمولات
مسائله اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم عارضة لامر اخص اعتذر بوجوه
متعددة فمنهم من ذهب الى ان موضوع كل واحد من العلوم ليس امرا واحدا حتى
يلزم ان يكون مسائله اعراضا ذاتية بالقياس اليه بل موضوعه امور كثيرة يكون
محمولات المسائل اعراضا ذاتية بالقياس اليها كما اختاره العلامة في موضوع الحكمة ومنهم
من ذهب الى ان موضوعه امر واحد لان المسائل التي محمولاتها اعراض غريبة
بالقياس اليه ليست من مسائل هذا العلم بل هي من مسائل علوم اخرى مندرجة في
هذا العلم مثل العلامة الشيرازي في شرح الكليات واختار بعض ان محمولات
المسائل لا يجب ان يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل يجب ان يكون اعراضا ذاتية

محمولات م

لموضوعات

لموضوعات مسائله في قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
[illegible] ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عوارض انواعه وهكذا
الى آخر ما اعتبروه اقول ولا تنافي بين القولين اذ معنى قولهم في العلم يبحث
عن اعراض ذاتية لموضوعه انه يبحث فيه عن اعراض ذاتية لموضوعه من
حيث انه موضوع فيه مثلا في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم من حيث
هو ذو طبيعة اذا وضع من حيث هو جسم وقيل الجسم ينقسم الى ما لا نهاية
لزم ان يكون محمولا عرضا ذاتيا للجسم من حيث هو جسم ذو طبيعة واذا
وضع فيه من حيث هو هواء وقيل الهواء الحار يتحرك في الماء بالطبع الى
فوق بالطبع لزم ان يكون محمولا عرضا ذاتيا للجسم الذي هو الهواء من
هذه الجهة وقس على ذلك ما ضعف في العلم بوجوه اخرى واذا عرفت هذا تبين ان موضوع
العلم من حيث انه موضوع فيه نفس موضوعات مسائله فيكون اعراضه
الذاتية من هذه الجهة نفس الاعراض الذاتية لموضوعات المسائل فلذلك يقولون
تارة محمولات المسائل اعراض ذاتية لموضوع العلم وتارة يقولون انها
اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فظهر انه لا تنافي بين القولين وان منشأ
الاشتباه هو الغفول عن اعتبار الحيثية المذكورة فان قيل القول بعدم التنافي بين
كلامي الشيخ انما يصح في الاشارات الا ان يحمل الاحوال اعراضا ذاتية لموضوع
بل المطلق فيحتمل ان يكون مرادا وما صرح به في الشفاء من التقييد هو الظاهر
على ما علم من قاعدة حمل المطلق على المقيد فتعين حمل ما ذكره المتأخرون
على الظاهر الموافق لكلام الشيخ وبهذا يندفع هذا الاشكال بقدر الامكان ثم يبقى
على ما ذكره الشيخ ان محمول المسائل قد لا يكون عرضا ذاتيا لموضوعها بل اعم منه
كالزوجية بالقياس الى الاربعة والعشرة بالقياس الى النكاح المنتج نسبة الطلاق

والاركان وبعض الاحوال الطفل من نفقة والامامة بالنسبة الى اخر الصلوة
الى اثبات الوقت والكراهة في الصلوة في المقبرة والاستحباب بصلوة
التهجد والواجب صوم رمضان فان فيهما عارض غريب بالنسبة الى موضوعها
مسايلها لكونها اعم منها وظاهر ان ما ذكره هذا القايل على تقدير صحته لا يرفع ذلك
فالوجه ما ذكره في تعليقاتي على هذا الشرح وحاشية التهذيب من ان محمول المسايل
قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم وقد يكون عرضيا ذاتيا لانواعه وقد يكون
لاعراضه الذاتية وقد يكون لنوعه مع عرض اولى على التفصيل المعلوم ولا يلزم
ان يكون محمول المسايل عرضا ذاتيا لموضوعها بل يجوز ان يكون اعم منه بشرط
ان لا يتجاوز عن موضوع العلم وح يندفع النقوض المذكورة فان تلك المحمولات
وان كانت اعم من موضوعات المسايل لكنها لا يتجاوز عن موضوع العلم
الذي هو فعل المكلف وهذا ما نقل عن العلامة الشيرازي فما احمل قدر هذا
الغلط المنقول عنه عن مثله وكيف عدم احد ان المسايل التي محمولاتها اخص
من موضوعاتها العلم خارجة عن العلم وداخلة في مسايل علم آخر موضوع تحت
ذلك العلم او غيره ثم ح ان يكون اكثر مسايل العلوم كلها خارجة عنها مثلا
يكون احوال الفلكيات والعنصريات ونفس النبات والحيوان والانسان
خارجة عن العلم الطبيعي واحوال الواجب والعقول خارجة عن العلم الالهي
وداخلة في علم آخر موضوع تحت هذين العلمين وبطلانه بين ثم ابين ذلك
العلم واسمه وكذا الاحوال المخصوصة بالمبايعات والمناكحات والجراح
وغيرها يكون خارجة عن الفقه وداخلة تحت علم آخر مندرجة تحت الفقه
وكذا احوال المبتدا والخبر واقسام الاسماء والافعال والحروف في علم النحو
الى غير ذلك مما لا يتفوه به من له ادنى دربة فضلا عن مثل هذا العظيم الذي

هو من نوادر الدهور واعاجيب الاعصار بل هو ابد الغفار وبشارة الانوار ثم ما اعتمده
في التوفيق بين كلامي الشيخ يقتضي ان يكون جميع الاحوال التي هي اخص من موضوع
العلم عرضا ذاتيا له لانها عرض ذاتية لعام من حيث انه الفرد الذي تحقق الحال
محقق فيه مثلا يكون احوال الجسم الطبيعي بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع ع
الالهي عرضا ذاتيا له لانه فرد من افراد الموجود من حيث انه الجسم الطبيعي ويكون
احوال الجسم عرضا ذاتيا له من هذه الحيثية واحوال الكرة المتحركة بالنسبة
الى الكرة التي هو موضوع الاكر عرضا ذاتيا له وعلى هذا القياس فيلزم
اختلاط مسايل العلمين بل كون جميع العلوم علما واحدا هو الالهي ليس
موضوع الحكمة الا امرا واحدا الا قبيل ما ذكره العلامة من قوله والا لم يجز ان يبحث
فيها عن الاحوال المختصة بنوعها لما عرفت من انه يجوز ان يكون الاعراض
المختصة بنوع موضوع العلم عرضا ذاتيا لموضوعه من حيث انه موضوع فيه
بل بعدم رجوع موضوعات مسايلها الى امر واحد لاعتبار قيود مختلفة
في موضوعات مسايلها ومحمولاتها كل قسم منها اعراض ذاتية لموضوعه من
حيث انه موضوع فيه ولا حاجة الى التحقيقات التي ادركها العلامة ثم نقلها عن
في هذا الكتاب في هذا المقام كلمات ضعيفة لا تطول بايرادها اقول لا ام عدم
رجوعها الى امر واحد فان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث وقوعه
في التغير مندرج تحت الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي وكذا المقدار
الذي موضوع الهندسة والعدد الذي هو موضوع الحساب بل بدن الانسان
من حيث يصح ويزول عن الصحة كلها مندرج تحت الموجود المطلق وتحت الجسم
الطبيعي من الحقيقة التي هو بها موضوع الطبيعي ولا يتوهم ان الموجود المطلق
الذي هو موضوع الالهي مقيد بقيد يخرج الامور المذكورة فان القوم جعلوا

الموجود المطلق مثلا لا موضوع الذي ليس مقيدا بقيد ثم تقول لا نم ان يكون
العقد المخصص معتبرا في موضوع العلم الاعلى اولا وعلى الاول فاما ان يكون
المقيد بذلك القيد مباينا لموضوع العلوم الموضوعة تحته او مشاركا فان كان
مباينا لم يكن اعلى بحث وان كان مشاركا لم يصح ما ذكره من ان موضوعات علم
الحكمة لا يرجع الى امر واحد لاعتبار القيود والمخصصة اذ المفروض ان القيد
المخصص لا يخرج موضوعات اقسامها مطلقا لعدم اعتبارها على هذا التقدير
في العلم الاعلى ورح يكون موضوعات اقسامها مندرجة تحت موضوع الاعلى
فلا يتم ما ذكره ورح يجب ان يقيد الخ قيل انما يجب هذا التقييد لو لم يكن
من جملة تلك الاشياء التي هي موضوعات اقسام الحكمة يصح ان يكون تلك
الاحوال المشتركة اعراضا ذاتية له وليس كذلك اذ من جملتها الموجود المطلق
الذي هو موضوع الحكمة الالهية والاحوال المشتركة لعينه اعم منه فاي حاجة
الى هذا التقييد اقول مبنى كلامه قدس سره على ما اختاره من ان موضوع
الحكمة ليس شيئا واحدا بل اشياء متشاركة في امر واحد هو الموجود المطلق
او الخارجي اذ ح لا يكون الاحوال المشتركة من الاعراض الذاتية لها لكونها
اعم منها فلا بد من اعتبار القيود المخصصة لها ليس وبهذا تم ان ما ذكرت في حاشيتي
ان هذا التقييد تعسف فان مقتضى البراهين المورودة على تلك المسائل ليس
الا ثبوت تلك المحمولات لها لا اتصاف كل منها بالخصوص بل لا يلتفت اليه
اصلا وقد نص في الشفاء على ان المحمول اذا اريد تخصيصه فلا يخصص
بمجرد النسبة الى الموضوع اذ لا فائدة فيه بل بوجه آخر يتعلق به غرض علمي
انما نقول هذا التخصيص والتقييد اما على وجه تفصيلي بهو مع او على وجه اجمالي
بان يقال مثلا كل ممكن محتاج باحتياج يخصه وذلك لا يخرجه عن كون مفهوم

المحمول عارضا لكل فرد من الممكنات لامر اعم لان مفهوم المحتاج باحتياج
يخصه على كل فرد منها لكونه ممكنا وهو امر اعم واعترض عليه بانه ذكر العلامة
ان موضوع الحكمة ليس شيئا واحدا بل هو اشياء متعددة ولا شك انه كذلك وان
تلك الاشياء هي موضوعات اقسامها اعني الحكمة الالهية والرياضية
والطبيعية وغيرها وان المحمول لكل قسم من الاقسام يحمل على موضوعه على ما يندرج فيه
حسبما فصل في موضوعه فالعام ان حمل على موضوع قسم منها يكون عرضا ذاتيا له
فذاك وان حمل على موضوع قسم يكون اخص منه فلا بد من تقييد الامر العام بما يجعله
مخصوصا بموضوع هذا القسم وهذا معنى تخصيص الامر الواحد العام بواحد واحد من
تلك الاشياء فان هذه الاشياء فرضها العلامة موضوعات الحكمة الا ان مخصصه
تخصيصه بواحد واحد من تلك الاشياء كما جعله هذا القائل اذ لا نقول به
فالاخبر فضلا عن عالم نحرير غاية الامر ان ظاهر كلام العلامة يدل على ان تخصيص
في كل من تلك الاشياء واجب وليس كذلك كما نبهناك آنفا اقول لا يخفى على من له
ادنى مسكة ان ما وجه به كلام الاستاذ قدس سره لا يرتبط بما هو في صدد ذكره
وما ذكرنا من المراد اذ صرح قدس سره متصلا بهذا الكلام
بان الامور العامة محمولات في قسمها حيث هناك لا حاجة الى تقييدها بما يستند
اليه من المخصص اي كما بنا على ان العرض الاعم غريب ورد على تقدير ان يكون
عرضا لامر عام عرضيا بناء على ما ذهب اليه بعضهم من ان العارض لامر اعم ذاتي
ليس من الاعراض الذاتية فقد حكم قدس سره بان الامور العامة محمولات في قسمها
الذي هو مبحث الامور العامة وصرح بانه يجب تخصيص تلك الامور بناء على ان ما يلحق
من ان العارض لامر اعم مطلقا عرض غريب ومن البين من ان الموضوع في
الامور العامة ليس حضر قسما الا نوع اذ لا بحث فيه من ان الامر مثلا ممكن او العرض

لكن ولا عن ان الجسم الطبيعي مستقلا يحتاج الى العلة او المقدار يحتاج الى العلة الى غير ذلك
فليس الاحتياج الى القيود المخصصة لتلك المحمولات التي هي الامور العامة كما ذكره
المعترض من حملها على موضوع قسم منها يكون اخص منه الا يجعل الامور العامة
في قسميها على موضوع قسم من الحكمة اصلا فان سلمنا بان هي الاحوال المشتركة
بين الاثنين او بين الجميع من قولهم الممكن يحتاج الى السبب والمعدوم لا يحتاج
اليها والعلة متقدمة الى المعلول الى غير ذلك ليس حمل شيء منها على خصوص
الجسم الطبيعي والمقدار والعدد حتى يقال انه يجب تقييدها بما يخصها بتلك الموضوعات
فظهر ان كون وجوب القيد المخصص ليس كما حسبه المعترض مبنيا على حمل الامور
العامة في قسميها ليست محمولة على تلك الخصوصيات اصلا وقد ذكرنا سابقا انها
محمولات في قسميها ونحن نقول عموم المحمول اما ان يعتبر بالنسبة الى عنوان الموضوع
او بالنسبة الى افراده وعلى الاول لا حاجة الى التخصيص لان محمولات الامور العامة
في قسم الامور العامة ليست اخص من عنوان موضوعاته وعلى الثاني لا حاجة الى التخصيص
اذ المخصص لا محالة يكون امرا كليا فلا يجمع افراد الموضوع اذ لا يمكن تخصيص
القيد المخصص بكل فرد فرد فالمحمول مع القيد المخصص اعم من كل فرد من افراد
ذلك الموضوع المذكور وانت خبير بان الامور العامة الى آخره قيل هذا جواب آخر عن السؤال
الذي اشار اليه بقوله فان قيل تسليم ان الاحوال المشتركة هي نفس الامور العامة
ومنع كونها موضوعات في قسميها مستندا بان الامور العامة المذكورة اي الوجوب
والامكان والوحدة ونظائرها اذا جعلت موضوعات في قسمها لم يكن البحث
عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان اذ ليست افرادها موجودات عينية حتى
يصير الحكم الوارد عليها الى الموجودات العينية فلا بد ان يقال بين محمولات
بحثت هناك للاعيان بان كان المراد بقولهم الوجوب اما ذاتي او غيري ان

قسم ص

تم

الواجب اما واجب بالوجوب الذاتي او الغيري وبقولهم الوجود الذهني متحقق ان
الوجود العيني متحقق نحو آخر من الوجود او نحو ذلك وعلى هذا الفاضل بقي ان
الامور العامة بالمعاني المذكورة لا يصح حملها على الاعيان مواطاة فاما ان
يراد بالمحمولات ما هو اعم منها ومن اجزائها واما ان يراد بها المحمولات بحمل
الاشتقاق اقول قد حققنا في حواشي الشرح الجديد للتجريد ان الامور العامة
هي المشتقات كالواجب والممكن والواحد ونظائرها لا مباديها التي هي الاشتقاق
كالوجوب والامكان والوحدة ورد اقتفاني ذلك هذا الفاضل في حواشي
ذلك الشرح ولا شك انه يكون البحث عن احوالها بحثا عن الموجودات
الخارجية ثم انه رجع منها عن ذلك وجعلها مباديها في الاشتقاق وطار الى انه لا
يصح حمل تلك المبادي محمولات على الاعيان ارتكب ما ارتكب من التعسف
توجيه تارة بحمل المحمول على ما هو اعم من المحمول ومن جزءه واخرى بحمل الحمل على الاشتقاق
وانت خبير بانه اذا شاع ورد مثل هذا التعسف جاز ان يكون تلك الامور موضوعا
في قسمها ويكون تعدي الحكم منها الى موضوعاتها بطريق الحمل الاشتقاقي بان الحكم
الى الامكان مثلا على الامكان مستلزم علة الاحتياج ثم تعدية الحكم الى موضوعاتها
بان يقال الممكن متصف بالامكان فيكون بعلة الاحتياج فتشمل هذا التعسف بتصحيح
جعلها موضوعات في قسمها بل التعسف الاول ايضا يجري في جعلها موضوعات
في قسمها بل التعسف الاول ايضا يجري في جعلها موضوعات بان يراد بها
جزء الموضوعات كما حمل المحمولات على ما يشمل جزءها ثم انه اورد في حاشية
على قوله وانت خبير الى آخره ان البحث عن احوال الموجودات الخارجية ان
افراد الموضوع موجودة في الخارج ولا شك ان الامور العامة تصدق على
الموجودات الخارجية الواضح ما ذكره مورد ومثل ذلك على الامور التي صدقه

ايضا فان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الكلية التي يبحث عن احوالها في اقسام
الخاصة ليس موجودا ايضا عنده لانه ينفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واعترض
عليه بانا لا نسلم ان الامور العامة المذكورة التي هي الوجود والوحدة ونظائرها
تصدق على الموجودات العينية كما حقق في موضعه ولا نسلم ايضا وروده فيما ذكر
على الموجودات الخارجية كالجوهر والعرض واقسامهما الكلية لان افرادها موجودات
عينية خارجية ولا نسلم ايضا ان العلامة نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه
حقق في تصانيفه ان كل واحد من الجنس والفصل والنوع متحد مع اشخاصها الخارجية
ذاتا ووجودا في الخارج فيكون لا محالة موجودة فيه غاية الامر انها لا تكون
موصوفة بالكلية فيه اقول قد وقع هذا المعترض في حاشية الشرح الجديد
للتجريد على ان الامور العامة هي المشتقات وقد حققنا ذلك هناك بما لا مزيد
عليه بل ذلك مما لا يحتاج الى مزيد بيان لانهم ذكروا في وجه حصر الكلام في المقاصد
الستة ان المقصد الاعلى فيه هو العلم بالمبدأ والمعاد والعلم باحوال الممكنات
موقوف على العلم بالسمعيات وهي على العلم بالالهيات وهي على احوال الممكنات وتلك
الاحوال اما مشتركة بين قسميها وهي الامور العامة او لا وهي الامور الخاصة
ومن البين ان المراد بالاحوال هنا الاعراض الذاتية والمعتبر فيها الحمل بالمواطاة
كما تقرر في موضعه ايضا كما ان الامور الخاصة هي الجوهر والعرض دون الجوهرية
والعرضية فالامور العامة ايضا هي الموجود والواجب والممكن دون الوجود والوجوب
والامكان وذكر تلك المبادي من قبيل المسامحة المشهورة ومدار منع الاول على ان
يكون الامور العامة مبادي الاشتقاق وهو خلاف التحقيق وخلاف ما اعترف به
في حاشيته على شرح التجريد وخلاف ما ينادي عليه كلام الاستاذ هنا ومدار
المنع الثاني والثالث على انكار ان الاستاذ قد سلم ونفى وجود الكلي الطبيعي

ب ذ
على الامور الخاصة

ذ

في الخارج مع ان تصانيفه مشحونة بذلك بحيث لا يخفى على من له ادنى قال في
حاشية المطالع اعلم ان كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرنا خصوصية معينة
يمتاز بها عما عداه فان الصورة منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين فلا وجود
في الخارج الا للاشخاص فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين والا موجود اذا
تصور وهو في نفسه لم يمنع تصوره من الشركة فيه او عرض له هناك الكلية بمعنى المطابقة
والنسبة المتساوية بمحل على امور متعددة ثم في الخارج موجود اذا تصور وحذف مشخصاته
وعرض له هناك الكلية لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى آخر هذا الكلام وامثاله ذلك يغني
عن البيان لكن هذا الفاضل لشغفه بالشغب يغاير على الشغب ويا لغفلته عن
اتحاد الجنس والفصل مع الاشخاص في الوجود فهو عنده بمعنى انه لا وجود
للجنس والفصل الا وجود الشخص الذي ينسب اليهما بالعرض كما يقال اتصاف
الجسم والسطح باللون واحد لا بمعنى ان للجسم اتصافا حقيقيا به فيما لا يعرض مع
بل بمعنى ان المتصف به حقيقة هو السطح وينسب الى الجسم بالعرض وبالجملة لا يحمل
على مثل ذلك لكان مناقضا لما صرح به فيما لا يحصى من المواضع وما ذكره
في موضع السند لا يصلح سندا الا انا لو فرضنا انه صرح بوجود الكلي في الخارج
لا يلزم كذب قول من قال بانه ينفي وجوده بل انما يتوجه عليه المطالبة بالنقل
وتصحيحه بذلك مما لا يمكن انكاره فهو صرح في موضع آخر بخلافه فيكون مناقضا
لنفسه وهذا على تقدير الشرط لما ذكر في توجيه كلامه بل يجب ان يقال
الجواب رد عليه في حاشيتي ان موضوعات المسائل قد يكون اعراضا ذاتية
لموضوع العلم فاذا جاز كون تلك الامور محمولات فيجب كونها موضوعات في
لانها لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم على هذا التقدير ورد الاعتراض عليه
بان ذلك انما يتم لو كانت الامور العامة المذكورة مما يصح حملها على الاعيان مواطاة

يحصى من المواضع م

وقد عرفت انه لا يصح لذلك وان المراد بالمحمولات هنا اما جزء المحمولات
على الاعيان سواء الهاء او محمولات عليها اشتقاقا اقول قد عرفت ان الامور
العامة هي المحمولات دون مباديها كما اشعر به كلام العلامة الطوسي في التجريد
وصرح في حواشي شرحه الجديد ما ليس عليه مزيد ووافقنا فيه هذا المعترض
الفقيد لبقاء اثرها ابد الاباد وقيل وذلك لان القوة العاقلة قوة انفعالية
اثرها قبول العلوم والمعارف وهو يبقى ابدا كما حقق في موضعه والقوة الحافظة
قوة فعلية اثرها حفظ الصور الخيالية فلا يبقى بعد خراب البدن فان قلت ليس
ان المخلى بالصور القدسية وملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كمال مشاهدته
من مراتب القوة الحافظة ولا شك انها من الامور الباقية ابدا فان كانتا
من آثار تلك القوة يبقى اثرها ايضا ابدا وان لم يكونا منها لم يصح حصر مراتب
مراتب القوة المذكورة قلت مرتبة القوة لا يجب ان يكون اثرها بل قد يكون
اثرها وقد يكون استعدادا اثرها وقد يكون ما يفضي اثرها اليه والمرتبتان
المذكورتان قد يعصي آثار القوة العاقلة اليها فلهذا اعدا من مراتبها فقول
الشارح يعني ان ما يفضي اليه اثر الشيء يكون اثره بالواسطة فالوجه في الجواب
ان المراد بالاثر هو الاثر القريب والمرتبتان المذكورتان ليستا اثرين قريبين
للقوة العاقلة بل اثرها القريب هو الادراك المؤدية اليهما وهذا الفاضل
اطلع على ذلك في المأخذ لكن اراد ان يعده بما لا يليق به الاشتغال فورد عليه
ما لا يرد على المأخذ فالكسب هو تحصيل ما حصل او ورد عليه في
حاشيته ان تحصيل الحاصل بعينه ذلك التحصيل غير محال بل واقع والتحصيل الحاصل
بغيره غير لازم واعترض عليه في رجع ما ذكره العلامة هناك الى ما يشتمل عليه
وتحريره ان يقال اريد بتحصيل التصور والتصديق تحصيل المجهول من جهة التصور

ومن جهة التصديق اذ لو لم يرد هذا لا اريد بما هو المثبت ورد من العبارة
يلزم تحصيل الحاصل ولا يجوز ان يراد تحصيل الحاصل اللازم على التقدير نقيض
الدعوى تحصيل الحاصل بعينه ذلك التحصيل لان تحصيل الحاصل بهذا المعنى
يقتضي ان يتعلق التحصيل به بل لا يكون حاصلا قبل تعلق هذا التحصيل وتحصيل
بهذا التحصيل ولا ينفي تحصيل المجهول الذي هو الدعوى الا هذا المعنى على تقدير نقيض
الدعوى وهو ان لا يكون هذا الدعوى مرادا وكيف يراد هذا المعنى فظهر ان
تحصيل الحاصل بغير هذا التحصيل لازم على تقدير المذكور فتأمل اقول ذكره
دعوى بلا معنى لان الصورة الحاصلة من المجهول من جهة التصور مغايرة لها
قطعا فاذا اريد تعلق التحصيل بالصورة الحاصلة التحصيل الذي به يقتضيه
بالحصول المأخوذ فيه لم يصر بذلك غير المجهول من جهة التصور غاية الامر ان
يكون المعنيان المتلازمين وذلك ظاهر على انه يقول الاصح الحمل على ظاهر
العبارة كما عرفت بان الباعث على الصرف عنه ثم قال بعض الافاضل في
هذا المقام فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان قوله الى صورة امرا خارجا عن
مفهوم التصور نابتا على طريق الوصفية واما اذا كان جزءا من مفهومه
لا كنت الشيء هو هذه الهيئة اعني الصورة الحاصلة هو هذه الهيئة اعني الصورة
الحاصلة ولو صح ما ذكرتم لم يصح تقسيم العلم الى البديهي والكسبي لاحتياج ان نقول انما
ان يطلب تصورها او يطلب التصديق بها الى آخره وهل هذا الكلام الا فيه
من الخبط ما لا يخفى لانه ان اراد انه لم يرد ان احدا في المنطق لا يكتسب بمفهوم التصديق
وهو ظاهر كيف وهو جميع التعريفات والتصديقات وهو باق في ارادة الشيء من حيثية
هي واعترض عليه بان فيها نظرا اما في المنقول فلا خلاف من البين ان حصول الشيء
مانع عن تحصيله بعده سواء كان الحصول مستفادا او مأخوذا في مفهومه كيف ولو كان

ولو كان اشارة الى التحصيل تحقيقا بجانب الوصفية لزم ان يتردد الى امتناع او الى اعتبار
مجموع الموصوف والصفة ووضع بازائه اسم كما في اسم العلم الموضوع بازاء الصورة
الحاصلة فيكون تحصيل الحصل ممكنا وتحصيل الصورة الحاصلة لا وان اريد بها
حقيقة وتقسيم العلم الى البديهي الذي لا يحتاج حصوله الى النظر والى الكسبي الذي
يحتاج حصوله اليه باعتبار الحصول الذي به صارت الصورة علما لا باعتبار حصول
نفس من بعد كونه علما فلذلك يستقيم [illegible] الايراد وظهر ان كون المنطق آلة للاكتساب
هذه الماهية الذي هي الصورة الحاصلة لا ينافي ان يكون الاكتساب بها في ضمن الافراد
فلا يصح هذا الكلام اقول فيما نظر اما في الاول فلان تحصيل المنقول الى اتصاف
الشيء في الواقع بالحصول يستلزم امتناع تحصيله ثانيا ولا يلزم من كون الوجود
معتبرا في مفهوم الشيء اتصافه به في الواقع الا ترى ان مفهوم الوجود المطلق و
الموجود الذهني يمكن اتحادهما في الذهن فالمغالطة المذكورة في قوله ولو كان
امتناع تحصيل الحاصل آه ممنوعة لان هذا القائل ادعى ان كون الشيء متصفا
بالحصول بحسب نفس الامر مانع عن تعلق التحصيل به واذا لم يكن كذلك الحكم بتعلق
التحصيل به فان كان مفهومه مشتملا على الحصول وظاهر انه لا يلزم من ذلك امتناع
بازائه اسم كلفظ العلم يكون تحصيله ممكنا وتحصيل الصورة الحاصلة ممتنعا لكونها
في نفس الامر [illegible] في ان مقتضى كلام القائل ان [illegible] الحصول [illegible] يمكن تعلق
التحصيل به دون ما يوجد الحصول فلا يمكن تحصيله لاستلزامه تحصيل الحاصل
ولما كان مفهوم الصورة الحاصلة عرضيا للافراد وكانت التصورات والتصديقات
التي هي افراده من القسم الثاني فلا يمكن تعلق التحصيل بها لم يمكن تعلق التحصيل بمفهوم
الصورة الحاصلة الا في ضمن الافراد لانه من القسم الاول فتأمل لم يتبين الانحصار
كما قلت في حاشيتي فيه بحث اذ يمكن بيان الانحصار بان العلم اما اذعان لوقوع النسبة

او لا وقوعها وهو التصديق او لا وهو التصور سواء كان متعلقا بالوقوع او اللاوقوع
او غيرهما فظهر انحصار العلم في القسمين من غير استناد الى انحصار المعلوم فيما ذكرنا فان
يرد اعتراض عليه بان غير ظاهر الا ان اريد بالاذعان لوقوع النسبة او لاوقوعها ادراك
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يصير حاصل التقسيم العلم اما ادراك ان النسبة
واقعة اوليست بواقعة فيصير حاصل التقسيم واما ادراك غيرهما فيكون انحصار
العلم في هذين القسمين مستندا الى انحصار المعلوم فيما يتعلقان به وان اريد به
معنى آخر فلابد من بيانه حتى يتبين صحته او فساده اقول من الاذعان ادراك مخصوص
معلوم بالوجدان ممتاز بخواصه عن الادراك المسمى بالتصور وليس امتيازه
عنه بالمعلوم فانا قد نجد ان في المعلوم كما في تصور السائل وان كان الوهم
ولذلك قال الاستاد وغيره من المحققين التصور امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء
فليس انحصار العلم في القسمين مستندا الى انحصار المعلوم حتى لا يصح التقسيم المشهور
المبني على انحصار المعلوم فيما يتعلقان به لان الفرض الاول انه ذلك التقسيم اعم من
التصديق ومن التصور المتعلق بمتعلقه لما ذكرناه والمعترض على ابدا لم يلاحظ
ذلك فاورد بالايراد عليه ههنا اشارة الى ان المقدمة تطلق على معنيين
آخرين قيل قد يناقش فيه بان قوله ههنا اشارة الى ان المقدمة تطلق على معنى آخر
واما الى خصوصية المعنى وكونه واحدا او اثنين فلا اشارة البتة واجيب بانه
يشير الى خصوصية المعنى بما علم سابقا وهو المراد ولا انه يشير لكل احد والجواب لا يخلو عن
تعسف اقول لا نسلم انه تعسف لان الاشارة قد يكون للمذكور بالنسبة الى العالم العهد
على ان يكون واحدا [illegible] حيث [illegible] سؤال مشهور والجواب
لا حاجة الى ذكر القائل لوضوحه ذكرا لجملة وقد اجيب عنه بانه اشارة الى
اصطلاح آخر صرح به الكاتبي في الرسالة الشمسية وهو ان المقدمة تطلق على

جزو وليس فذكر لفظه او عدم ذكره في الاصطلاح اقول اذا ثبت هذا الاصطلاح
آخر كما عرفت به فلا وجه لعدم وروده ولا يصح هذا التوجيه لانه صرح بانه يطلق
على معنيين آخرين وعلى هذا التوجيه يحصل معان ثلثة سوى المعنى الاول وهذا التوجيه
مما اشتهر بين الطلبة في حاشية الشمسية وليس فيها لفظ المعنيين وقد اورد
عليه في حاشيتي على تلك الحاشية انه قدس سره في حاشية المطالع صرح بالمعنيين
وذكر هذه العبارة بعينها وهذا قرينة على انه لم يقصد ذلك ثم ان هذا الفاضل
زاد في الطنبور نغمة واجرى هذا التوجيه في لفظ حاشية المطالع مع ذكر المعنيين فيه
صريحا ولكان هذا الشك في اعم قبل النقل عن العلامة قدس سره انه قال اما قلت
كما لم اجزم بذلك وان كان كذلك في الواقع لاحتمال ان يراد به ما يتوقف عليه
صحته انه يجب سوى المقدمات فيكون الجنبة منها بالمناسبة اقول ظاهر هذا الكلام
عار عن الانتظام اذ ورائه وزان قولك لم اجزم بان زيدا قايم وان كان زيدا
في الواقع لاحتمال كونه غير قايم ولا يخفى ان الاحتمال النقيض يقدح في
ان احتمال النقيض يقدح في الجزم فكيف يقول انه كذلك في الواقع ويحتاج
في تصحيحه الى التكلف بان يحمل قوله وان كان كذلك في الواقع على انه كذلك
في الواقع بحسب الظن ثم لا بد ان يبين ان العبارة تحتمل هذه التخصيص وان هذا
الاحتمال مرجوح حتى يتم ما ذكره قدس سره ولم يات هذا المحشي بشيء من ذلك والاول
ان يقال هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما ما هو المتبادر بحسب العرف العام
وهو ان يراد به ما يتوقف عليه صحته بعد انعقاده وتحصيله فلا يدخل فيه
الاجزاء فان اهل العرف لا يطلقون على اجزاء الشيء انها مما يتوقف عليها صحته
بل يقولون انها يتوقف عليها ذاته والثاني هو المعنى الذي هو عند اهل العلوم
العقلية وهو يشمل الاجزاء والشرايط فان ما يتوقف عليه ذات الشيء يتوقف

شرح م

عليه صحته ضرورة انه ما لم يحصل ذاته لم يتصف بالصحة وهذا المعنى التي البحث عنه
فلذلك رجحه ولم يجزم به القايم الضروري الشروع توقفه على تصور العلم
بوجه ما اوردت عليه في حاشيتي ان الشروع في العلم كما صرح به قدس سره في
حواشيه على ارشاد الشيخ عبارة عن الشروع في بعض اجزائه فيكون موقوفا على
تصور جزء العلم لا على تصوره فاذا تصور مسئلة مسئلة من العلم وحصلها بدون تصور
العلم غير ممتنع واجيب عن ذلك بان الشروع في الشيء عبارة عن التلبس بجزء من
اجزائه بقصد تحصيل ذلك الشيء وهذا مراد من قال ما ذكره في تعريف الشروع الاتي
ان الخارج من البيت بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع في جميع الاسفار التي بينهما
هذه الحركة وانما من البلدان المتباعدة فيكون من خرج من مدينة قاصدة
واحدة شارعا في سفر المشرق والمغرب ايضا من السموات الفراسخ الغير المتناهية
واعترض عليه بان فيه نظر اما اولا فان الشروع في الشيء لو كان مشروطا
بقصد تحصيله لزم ان يكون من تصور جزءا من اجزاء طرق وقطعه حتى قطع
اكثر الطرق المذكور لم يكن شارعا فيه مع انه قطع الاكثر وكذا من تصور مسئلة
من علم وحصلها حتى حصل ما دون منه لم يكن شارعا فيه مع انه حصل جميع ما دون
فيه وفيه تامل وهذا ما [illegible] فلان القصد معتبر في السفر ولهذا
من قطع طريقا مشتركا بين بلدين قاصدا احدهما بعينه يقال انه مسافر الى
هذا البلد ولا يقال انه مسافر الى البلد الاخر ومن قطعه قاصدا البلد الاخر
كان على عكس ذلك وليس القصد معتبرا في قطع الطريق لما مر انفا واذا كان كذلك
فالخارج من البيت بقصد السوق لا يصدق عليه انه مسافر ولا انه شارع في
السفر لانتفاء القصد المعتبر في السفر ويصدق عليه انه قطع بعض طريق بلد كذا
وانه شارع في قطع طريقه لعدم اعتبار القصد فيه فظهر ان القصد معتبر في السفر لا

في الشروع في الشيء كما توهم هذا القائل او لان هذا المعترض لم ينقل اصل الشبهة من غيره
بل صلحها بقوله قلت وغير ما ذكرته من تصريح الاستاد بان الشروع في الشيء
عبارة عن الشروع في جزء من اجزائه الى قوله الشروع في العلم كما صرح به العلامة
في حواشي شرح الشمسية عبارة عن تحصيل بعض اجزائه وهذا النقل غير صحيح اذ ما ذكره قدس سره
في تلك الحواشي ما نقله او لا كما نقلوه وما بينهما من الفرق مما لا يخفى فان الشارع في تحصيل
الجزء الاول شارع في تحصيل الكل وان لم يحصل جزءا من اجزائه وعلى ما نقله لا يكون
شارعا فيه فقد جمع بين الاستعمال والتغيير كما ترى فيما ذكره في الجواب انظار اوثانيا
نفي قوله الشروع في الشيء لو كان مشروطا الخ فان الملازمة المذكورة ممنوعة
التالي الخ بل هو محل النزاع الا فيه وكيف لا وقد اعترفوا بان الشروع فعل اختياري كما
تكليف تعلق الفعل الاختياري بما لا يكون متصورا اللف عل فان الفعل الاختياري
مسبوق بالقصد والقصد مسبوق بالتصور ومن هنا ظهر ضعف ما زعم في التوجيه الثاني
من ان القصد غير معتبر في الشروع في الشيء كما فصله بما ذكره واما ثالثا فلان قوله
ليس القصد معتبرا في قطع الطريق غير تام لما مر انفا فانه انما يقول لما مر الى ما ذكره منه انه
لو اعتبر القصد لزم ان يكون من يقصد قطعه قطع من طريق حتى قطع الكثير بدون قصد
قطع الطريق المذكور لا يكون شارعا فيه مع انه قاطع لاكثره وقد علمت ان بطلان
ذلك الخ بل الكلام فيه وكيف لا يعتبر القصد فيه مع انه فعل اختياري كما اعترف به
هو وغيره ولو لم يعتبر القصد في الشروع في الشيء لزم ان يكون من تلفظ بسم الله الرحمن
الرحيم او ببعض اجزائه او بالحمد او ببعض اجزائه شارعا في جميع الكتب التي تم او التي
اللفظات نعم لو قام انه لم تلك الكتب يلزم ان يكون شارعا في الكتب التي لم يوجد ان
بعد اذ يصدق عليه انه قبل تحصيلها وفساد ذلك على من يخفى واما ثالثا فلان قوله
ليس القصد معتبرا في قطع الطريق غير تام اذ من البين انه اذا انتقل انسان من مكان

الى مكان او بحث اعداد المكان انه قطع الطريق كما لا يقال انه شارع فيه ولانه
ذهب الى هذا المكان وذلك ظاهر جدا فظهر ضعف قوله فظهر ان القصد معتبر
في السفر لا في الشروع في الشيء وايضا في هذا فلا يخلو كلامه عن تناقض لانه صرح اولا
بان الخارج من البيت بقصد السوق لا يصدق عليه انه شارع في السفر
لزم منه ان يعتبر القصد في الشروع في السفر الذي هو من الاشياء فلا يصح
قوله ان القصد غير معتبر في الشروع في الشيء وبين دفع التناقض بان
القصد هنا غير معتبر في الشروع بل في متعلقه قلنا من اين علم ان تحصيل
العلم الذي هو متعلق الشروع المبحوث عنه هنا لا يعتبر فيه القصد بخلاف
الشروع مع ان اعتبار القصد في تحصيل العلم مما لا يمكن انكاره فان من حصل
له العلم بغير اختياره لا يقال انه حصل العلم بعنوان ما ذكره يسقط لا يخفى حاله
في ذي بصيرة وعلى التصديق يترتب فائدة قيل اقول فيه توقف الشروع
في العلم على التصديق بترتب فائدة عليه في حيز المنع اذ قد عرفت ان الشروع
في العلم عبارة عن تحصيل بعض اجزائه فيكون هذا الجزء مطلوبا بهذا التحصيل ويتوقف
ذلك على التصديق بترتب فيده عليه لا على التصديق بترتب فائدة على العلم
اقول هذا مبني على ما توهمه من تحقق الشروع في العلم في هذه الصورة وقد علمت
فساده على فرض تسليمه يمكن ان يقال ان ضمير عليه راجع الى الشروع لا الى العلم
وهذا وان كان فيه نوع تكلف من حيث ان الظاهر ان الضمير راجع الى الموضوع
من التعقبات التي يرتكبها هذا القائل في بعض المواضع وليس ابعد من السؤال
بطريق الاستفادة والافادة قيل انما قال بطريق الاستفادة والافادة
لانه لو كان الشروع فيه بطريق الكتابة بنفسه لا حاجة الى الالفاظ الموضوعة
فلا يفيد لما للباحث بصيرة في الشروع فضلا عن زيادة فيها هذا انما اراده

بهذا الكلام فيه بحث لان مباحث الالفاظ يفيد بصيرة في الشروع في الفن
باي طريق كان لان تحلل مباحث الصفات ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود والتعاريف
كلا او بعضا ودلالة المطابقة معتبرة كلا او بعضا وما ذلك يتوقف على تقسيم الدلالة
وبيان اقسامها وذلك من مباحث الالفاظ وايضا جعلوا الكليات الخمس من
المعاني المفردة ويتوقف بيان ذلك على تقسيم اللفظ الى المفرد والمركب
وبيان ما بين القسمين وايضا قالوا يجب الاحتراز عن استعمال الالفاظ المجازية
والمشتركات في التعريفات الا عند قرينة فيحتاج الى بيان الحقيقة والمجاز والمشترك
والمنقول وايضا قالوا المتواطي يجوز ان يكون جنسا وفصلا بخلاف المشكك
فيحتاج الى بيان المشكك والمتواطي وايضا معرفة الدلالات معرفة في انقسام
القضية باعتبار الرابطة هي من جملة الادوات الى ثنائية وثلاثية الى غير ذلك
فهو هذه المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يقع في تحصيل العلم المطلوب والغرض عليه
بان فيه نظر لان جواز كون الجنس متواطيا وعدم جواز كونه مشككا او جواز ذلك
من مسائل العلم الالهي لا من مسائل المنطق وجعل بعض الدلالة في الحدود دون بعض
وجعل الكليات الخمس من المعاني المفردة ووجوب الاحتراز عن الالفاظ المجازية
والمشترك في التعريفات بلا قرينة والبحث عن القضية الملفوظة انما جعلت من المباحث
المنطقية لاعتبار الاكتساب بطريق الافادة والاستفادة واشتغال تلك الامور
فيها اما على تقدير اشتغالها الذي فيه الكلام فينبغي ان لا يلتفت الى الالفاظ ولا
يجب المعاني اليها ولا يبحث عن تغير المعاني بها فالبحث عن المعاني الامور المذكورة
ونظائرها على تقدير انتفاء الافادة والاستفادة ليس من المباحث المنطقية ولا يلزم
من كون مباحث الالفاظ مفيدة للبصيرة فيها كونها مفيدا للبصيرة في المباحث
المنطقية فما ذكره من ان مباحث الالفاظ يفيد بصيرة في الفن باي طريق كان

اقول الكلام الذي نقله المعترض يخيف وكلام المعترض ايضا ضعيف اما الاول فلانه
لا يلزم ان مباحث هجر الدلالة الالتزامية في الحدود كلا او بعضا ودلالة التضمن كلا
او بعضا واعتبار المطابقة كلا وبعضا من مسائل المنطق كيف لا وموضوع المنطق هو
المعقولات الثانية من حيث الايصال وليس لتلك الدلالات فيها دخل وكذا البحث عن الاحتراز
عن الالفاظ المجازية والمشتركة في الحدود فانها بحث عن الالفاظ وليس جعل الكليات الخمس من
المفردة وهو فيها التي هي معقولات ثانية من حيث انه لا يجوز التعبير عنها بالالفاظ
المجازية والمشتركة ورتب شيء من هذا في بحوالة واعتبارها فليس ذلك البحث من
حيث الايصال المطلق بل من حيث الايصال بطريق الافادة والاستفادة وليس المعتبر
في موضوع المنطق هو الايصال المقيد بالافادة والاستفادة والا لصار مباحث
الالفاظ جزءا من المنطق واما ان المتواطي يجوز ان يكون جنسا وعرضا عاما والمشكك
لا يجوز كونه جنسا او يجوز فهو بحث عن معنى المتواطي وهو المقول بالتفاوت لا توقف
على مباحث الالفاظ اصلا اذ يمكن التعبير عنها بالقول الثابت ومع التفاوت
بل هذا هو المراد من هذا البحث كما لا يخفى فلا حاجة الى ما ذكره المعترض من كونه
من مسائل الالهي على ما فيه من المناقشة واما الثاني فلان تلك المباحث لا
يخلو الواقع من ان يكون من مسائل المنطق اولا وعلى التقديرين لا وجه لما ذكره
من انها جعلت من مسائل المنطق لاعتبار الاكتساب بطريق الافادة والاستفادة
اما على تقدير اشتغالها فينبغي ان لا يلتفت اليها او لا يجوز او من ان يكون المعتبر
في مسائل المنطق معرفة قوانين الاكتساب بدون الافادة والاستفادة او
معرفة قوانين الاكتساب سواء كان بطريق الافادة والاستفادة او بدونها
وعلى الاول لم يكون اصولها على ما ذكره من انه لا دخل لتلك المباحث في الاكتساب
بدون الافادة والاستفادة فلا يجوز جعلها من المباحث المنطقية بوجه من

بالتساوي ومعنى المشكك المقول

الوجوه وعلى الثاني يكون من البين قطعاً فلا يجوز ذهولها منه والحكم بعدم
الالتفات اليه بوجه من الوجوه في توقف القسم الثاني على كل منهما
تبيين فيه تسامح لان التوقف على كل منهما ليس شيئاً كالجزء المشترك فيه حتى لو توقف
عليه القسم الثاني واجيب بان عليه منفعة فائدة كثيرة وكل منهما تتضعف ان القسم
الثاني يتوقف عليه وعلى صاحبه واعترض عليه بان فيه نظراً لانه اراد ان مفهوم
توقف القسم الثاني على كل منهما ومفهوم توقف القسم الثاني عليه وعلى صاحبه
مفهوم واحد فمن البين انه ليس كذلك وان اراد ان الاول يستلزم الثاني
فكذلك لكن لا يكون الفائدة المذكورة وجه التسمية من لوازم ولا يخفى بطلانه لانه
اقول فيه نظر لان مفهوم توقف القسم الثاني على كل منهما هو مفهوم توقف
القسم الثاني على كل من هذا وذاك وذلك مشترك بينهما وهذا القائل لم يرد
بقوله وعلى صاحبه اعتبار مفهوم هذا العنوان حتى يرد عليه ان هذا المفهوم
مغاير لتوقف القسم الثاني على كل منهما بل اراد به التنبيه على هذا المعنى بغير عنوان
الآخر بصاحبه بمنزلة منهما كما عبرنا عنهما بهذا وذاك للتمييز لا لاعتبار معنى الاشارة
القريبة والبعيدة وان نوقش في ذلك جاز ان يبين وهذا التفصيل انه اذا
توقف ا ب على ج يصدق على ا انه يتوقف كل واحد منه ومن ب على ج وكذا
يصدق على ب انه يتوقف كل واحد منه ومن ا على ج فيتوقف كل واحد منهما على
جزء مشترك بينهما اذ لا معنى لتوقف كل منهما على ج الا انه يتوقف كل واحد من
ا و ب على ج وبهذا المعنى يصدق على ا كما يصدق على ب كما عرفته ثم لان التصديق
يتوقف على التصور قيل فيتوقف على مباحث الكتاب التصور بناء على
بعض التصورات الماخوذة في التصديقات المذكورة في القسم الثاني نظرية
وفيما ذكر حدوده فيه فان قيل القسم الاول ايضا يتوقف على القسم الثاني في الاستدلال

على المسائل المذكورة فيه قلت الاستدلال على مسائل المنطق مطلقاً يكون
بطريق ضروري لا يحتاج فيه الى شيء من الكتاب واعترض عليه بان فيه نظراً لان الحدود
المذكورة في القسم الثاني مثل تعريف الموضوع والمحمول والرابطة والقضية والقياس
والحد الاصغر والحد الاوسط والحد الاكبر والصغرى والكبرى والشكل والنتيجة
والضرب ونظائرها بيان لمعاني الاصطلاحية ويكفي في تصورها تعليقها وتمييزها
من حيث انها مطالب التصديقات اذ لو كان قبل القضية قول يصح ان يقال لقائله انه
صادق او كاذب فهم ان معنى لفظ القضية هو القول المخصوص ولا يحتاج في ذلك
الى معرفة الكتاب التصور اصلا الا ترى ان الامام الرازي مع انه منكر
لاكتساب التصورات قائل بها اذ امثال تلك التعاريف فان ثبت ان هناك تصورا
لا يحصل الا بمعونة طريق الاكتساب تم ما ذكره والا فنقول التزام كون جميع التعاريف المذكورة
في القسم الثاني من قبيل التعريف اللفظي في غاية البعد وليت شعري ما الفرق بين
التعاريف المذكورة في القسم والمذكورة في القسم الاول فانهم اختلفوا في تعريف
الجنس هل هو حد او رسم فقال الامام رحمه الله المشهور في الكتب انه رسم ثم
يقولون الجنس رسم كذا او هو بالحد وشبهه لان التعريف ليس الا للجنس المنطقي
وليس له ماهية وراء هذا الاعتبار فانه لا معنى لكون الحيوان جنساً الا كونه مقولا
على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فقال صاحب المطالع وهو غير معلوم
لجواز ان يكون للجنس ماهية مغايرة لهذا المفهوم وفيه رد والثاني كلام المحقق
انه حد فعلم انه ليس تعريفاً لفظياً باتفاقهم فان خلافهم في كونه حدا او رسما على
انهم صرحوا في كثير من التعريفات الموردة في القسم الثاني بان احد اجزائه جنس والآخر
فصل وايضا صرحوا بان المعاني الاصطلاحية لكنها ما اعتبره المصطلح فاذا تصورت
تلك المعاني بذواتها كانت معلومة بالرسم على ان الشيخ في الشفاء قال الفصل الاسم

في حد القياس المطلق وقال في انشاء العقد لا يجوز ان يقال ان القياس قول اذا وضعت
فيه مقدمات ومن قال هذا فقد خطا في التحديد وذلك لانه يكون قد اخذ القياس
في حد نفسه لان المقدمة انما تحد بانها قضية هي جزء القياس فكانه يقول ان القياس
قول وضع فيه قضايا هي اجزاء القياس وبعض وهي بعينه مستعمل في اخذ الجنس والنوع وهذا
الكلام صريح في انه ليس ح تعطيلا بل هو كتعريف الجنس بالنوع اما ان يكون في
نفسه قبيح فان قلت هلا قال في نفسها وما فايدة هذا القيد قلت لو لم يقيد
بهذا لزم ان يكون العلم الغير المتعلق بكيفية العمل كالعلم الطبيعي اذا جعل وسيلة الى تحصيل
غرض من الاغراض يصير آليا فلم تخرج الالهي ح الى العملي اما اذا قيد بهذا القيد فلا
يكون العلم آليا اذا كان بالذات آلة لتحصيل شيء او متعلقا بكيفية تحصيله ولا يكون
آليا لو كان بالعرض لتحصيل شيء بان لا يكون متعلقا بكيفية تحصيله وجعل ذريعة الى تحصيله
فان يكون بالذات آلة لشيء قد يحصل بالعرض آلة لغيره كالسكين فانه آلة للقطع بالذات
وقد يجعل آلة للضرب بالعرض اذا شئت في عبارته يخلط به شيء اقول هلا حرف تحضيض
واذا دخل على الماضي فهو للتوبيخ واللوم على ترك الفعل فيكون معنى هذه العبارة
اللوم على عدم قوله في نفسها وهو خلاف المقصود لانه قال بهذه اللفظة فلا معنى للوم
على تركه فالصواب هلا يقل او هلا ترك ثم ان ما افاده في الجواب لا يشتبه
على من له ادنى مسكة لكن يتراءى ان العلوم النظرية ايضا في انفسها آلة للسعادة
الحقيقية واللذة العقلية فيصدق عليها تعريف الآلية والمهم في هذا المقام دفع هذه
الشبهة ولم يحم هذا المحشي حوله ووجه دفعها ان تلك العلوم هي نفسها السعادة الحقيقية
واللذة العقلية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اللذة العقلية هي ادراك
الملايم بالعقل ونفس هذه العلوم هي ذلك الادراك هو ادراكها واحد قسمي
لما كان الغرض من التقسيم تحصيل الاقسام وكان اقسام احد هذين القسمين مباين لاقسام

التقسيم

التقسيم الآخر فحكم العلامة بان مودى هذين القسمين واحد واراد به حصول مغني
النظري وغير الآلي الى امر واحد انما الحق متلازمتين في ذات واحدة
لان مفهومها واحد اقول فيه نظر لانه اذا كان النظري وغير الآلي متغايرين مثلا بين
كما صرح به فكيف يكون اقسام احد القسمين غير اقسام الآخر مع اختلاف القسمين
القسمين لا يقال المراد من الاقسام افرادها لانا نقول لا يصح ح نوره الغرض من
التقسيم تحصيل الاقسام اذ لا يتوهم ان الغرض من التقسيم تحصيل مفهوم الاقسام
لا تعيين افرادها كما في الحكمة العملية ذكرت في حاشيتي انه شاع بينهم لا ممتنع
على ان موضوع الحكمة العملية هو النفس الناطقة من حيث تصدر عنها الافعال
الاخلاق المحمودة والمذمومة لا نفس الاعمال والاخلاق على ما صرحوا به ولفظة
التي في قول الاستاد قدس سره في تعريف الحكمة العملية انما ابحث عن احوال
الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا صفة للاحوال لا للموجودات الغرض
علمه بان وجود النفس الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا والحكمة العملية على ما نسبه العلامة
سابقا باحث عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا يكون صفة للموجودات
اقول ان عند العلامة لانه ذهب اليه بعضهم ويكون قد كان في الحكمة العملية مسئولا لا معنى لتقضي تقريره
لا معنى لقول [illegible] ما ذكره من ان قوله التي في تعريف صفة للاحوال
لا يبقى لهذا التوهم مجال [illegible] مركب صفة للموجودات فلان يقول
المراد الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا من حيث اتصافها بتلك الاحوال
ولا شك ان النفس الناطقة من حيث اتصافها بالاخلاق والاعمال وجودها بقدرتنا
واختيارنا ولا شك للمصنف ان هذا التوجيه اقرب من التوجيهات التي سلكها هذا
المعترض [illegible] اذا ثبت انه يمكن حمل كلامه على ما توافق المحققين
المعترض عليه [illegible] فيكون معترضا ان العلامة فهم السند وذكره مفصلا

فان قيل غاية الشيء الى آخره قيل ان الغاية كثيرا ما تضاف الى الفعل ويقال غاية
هذا الفعل ويراد بكون الغاية مترتبة على ذلك الفعل الذي هو ذو الغاية وقد تضاف
الى المفعول ويقال غاية هذا المفعول ويراد بكون مترتبة على فعله وعلة له الا الذي الغاية المضاف
اليه الغاية وما نحن فيه انما يكون من القسم الثاني دون الاول لان المضاف
اليه للغاية هنا المفعول وهو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فيكون
المراد بغايتها ما ترتب على تحصيلها ويكون علة له لا لها ولهذا قال فيما بعد والغاية
متقدمة في التصور على التحصيل في الغاية ولم يقل متقدمة على ذي الغاية اشعارا
بالمراد وما سبق فلا يتوجه على ما اورده من لزوم كون الشيء علة لنفسه ولا ان غاية الشيء
يجب ان يترتب على حصوله فكيف يكون حصوله غاية ولا ان الغاية يجب الوجود الى آخره
والشيء بالنسبة الى نفسه ليس كذلك ولا ان ذا الغاية يجب ان يكون فعلا وههنا ليس
كذلك وما اعترض عليه بانه ينتقض بذلك كون الشيء علة لنفسه لان غاية المفعول كما عرفت
علة لتحصيله من البين ان تحصيل الشيء علة لحصوله فيكون الغاية علة لحصول المفعول
متقدما عليه بمرتبتين فاذا كان غاية المفعول حصول نفسه يلزم كون الشيء علة لنفسه
ويحتاج الى الجواب الذي ذكره العلامة من ان ذلك بحسب الوجودين جاز انه
نظرا الى ان حاصل الكلام المعقول ان الغاية اذا اضيف الى الفعل كان معناها ما يترتب
على نفسه اذا اضيف الى المفعول كان معناه المترتب على فعله لا على نفسه لاستحالة
تقدمه […] فيما نحن فيه اضافة الى المفعول اعني العلوم دون الفعل وهو التحصيل فيكون المراد ما يترتب
على تحصيلها لا على نفسها فيكون تلك العلوم مترتبة على تحصيلها الذي هو غيرها فلا
يلزم كون الشيء علة لنفسه بل يكون في مرتبة سائر الغايات المغايرة معلولة للتحصيل
بحسب وجودها الخارجي وعلة له بحسب وجودها الذهني فلا يتوجه عليه الشبهة التي منشأها
اتحاد الغاية وذي الغاية […] ملخص هذا الكلام ان الغاية بالحقيقة غاية التحصيل وهو مغاير لتلك

فلا يكون غاية لا لنفسها بالحقيقة وان اضيف اليها وقد حملت الفاضل قول قدس سره
فيما بعد والغاية متقدمة على التحصيل اي الغاية مترتبة على هذه الغاية فيندفع به كون الشيء
علة لنفسه ولا يبقى عليه شبهة تختص بهذا المقام لان الغاية بالحقيقة مغايرة لذي
الغاية فان اورد ان تلك العلوم علة للتحصيل وهو علة لها كما اورده المعترض كان
حكمه حكم سائر الغايات المغايرة والجواب كالجواب وذلك امر مفروغ عنه فليتدبر
قوله الغاية يجب وجودها الذهني الى آخره ذكرت في حاشيتي ان غاية الممكنات باسرها من
حيث انه معلول تعالى كما هو مذهب اهل الحق من الحكماء كما صرح به ابن سينا والمتكلمين
وان اشتهر نفيه عن الحكماء هو ذاته تعالى لكن يمكن من حيث استناده الى المصادر
التي تسمى فاعلا وهي بالحقيقة بمنزلة الالات ومبادئ الاعداد غاية اخرى مقصورة
لذلك الفاعل والكلام ههنا في تلك الغاية لا الاولى فانها في الكل غني واحد هو المبدأ
الاول تعالى واعترض عليه بان المصادر المذكورة لما كانت كثيرا ما يكون طبايع
غير شاعرة فلا يصح ما ادعاه من ان الكل يمكن غاية اخرى مقصورة لذلك الفاعل لعدم تصورها
الا ترى ان طبيعة النار لا يصدر عنها الا صادرة والاحراق مع انها غافلة عن
اقول فيه نظر لان المراد من المصادر التي تسمى فاعلا ما يسمى فاعلا بالاختيار كما هو
المتبادر من تقييد المصادر بهذا القيد اذ لو لم يحمل على ذلك لكان التقييد
لغوا وذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تنبه على ان بعض افاضل الحكماء ذهب الى ان
للطبايع شعورا غير مستقيم وقد مال اليه ابو البركات وابن كمونة وغيرهما
ولا شك ان وجودها في الذهن باعتبار الاولى ذكرت في حاشيتي انه هذا الكلام
مع ما سيأتي من ان نسبة الثاني الى الاول نسبة الوجود الذهني الى الخارجي يصح منه
ان العلم من الموجودات الذهنية دون الخارجية ويشكل عده من الكيف بل يجب
ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة وقد اورد الشيخ في الهيات الشفاء الشبهة

بان العلم بالجوهر كيف يكون عرضا فان الجوهر لذاته جوهر لان ماهيته محفوظة سواء ثبتت
الى او ادرك العقل او الى الوجود الخارجي واجاب بان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع فلا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود
الذهني وهو حال احتياجه في الذهن الى الموضوع ليصدق عليه انه لا يحتاج اليه في
الوجود الخارجي فلا منافاة بين كون الشيء جوهرا وبين كونه عرضا بحسب وجودين في
الذهن نعم لا يجوز ان يكون الشيء جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد حتى يكون
واحد محتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا وهو بعينه غير محتاج اليه في ذلك
الوجود ثم قلت لا اشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا كما فصله الشيخ لكن بقي الاشكال
في انه يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما ذكرنا ولا يندفع ذلك بما ذكره
الشيخ كما لا يخفى وعندي ان ذلك ان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا شبهة في كون الشيء جوهرا
بذاته وعرضا باعتباره واما الاجناس العالية فهي ذاتيات لانواعها ولا يمكن تبدل الذاتي
بحسب انحاء الوجود والا لم يكن الوجود ولا الماهية وذلك ظاهر على من له نظرة سليمة واعترض
عليه بان فيه نظرا لان كون الشيء جوهرا بحسب الوجود كما نقل عن الشيخ واعترف بانه ماهيته
فهو يستلزم التبدل الذاتي بحسب انحاء الوجود لان ذلك الشيء لما كان عرضا ذهنيا وله ماهية
عرضية يخرج عنها الجوهر ولا يجوز بقاء تلك الماهية في الوجود الذي كان جوهرا بحسبه والا لزم
ان يكون ذلك الشيء جوهرا وعرضا معا في وجود واحد فقط في الوجود المذكور تبدل
الماهية العرضية وحصول الماهية الجوهرية ولا معنى للتبدل الذاتي بحسب انحاء الوجود
الا هذا واذا كان كذلك فتجويز كون الشيء جوهرا وعرضا على الوجه المذكور ونفي امكان
تبدل الذاتيات بحسب انحاء الوجود اعتراف بامكان الملزوم وامتناع لازمه
منشؤه من غفلة بعيدة والحق ان الفرق بين الجوهر والعرض والكيف بواسطة اعتبار
العرض في مفهومه لان عدم اقتضاء العروض والنسبة مشترك بينه وبين الجوهر فاذا

صدق

صدق على الجوهر العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقتضي العروض والنسبة
ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا فهو مسلم كيف اشكل عليه
ذلك اقول فيه ان هذا الاعتراض كغيره عدم امكان النظر في الكلام المورد
عليه فانه مصرح بانه لا اشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا وهو بين بنفسه
فانهم عرفوا الجوهر والعرض بالاشتقاق مبنيا على ما مر تفصيله وذكروا انه اذا كان
عرضا كان له ماهية عرضية يخرج عنه الجوهر مبني على اعتبار كونه مندرجا في اقسام العرض
فانحصاره في المقولات وليس منشأه مجرد كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا بحسب الوجودين
حتى لو لم يلاحظ انحصار العرض فيما مر جاز كون الجوهر احد اقسام العرض بوجوده الذهني
فنشأ عن منشأ بعيد وليس ببعيد قوله ولا يجوز بقاء تلك الماهية في الوجود الذي كان جوهرا
بحسبه انما اراد بتلك الماهية الماهية التي هي احد المقولات المندرجة
تحت العرض فهذا يجري الاشكال الثاني من كونه قسما من اقسام العرض الا اذا
به مجرد كونه عرضا بمعنى انه ماهية يصدق عليها العرض فلا ينافي كونها جوهرا حتى يلزم
ان لا يبقى تلك الماهية في الوجود الخارجي الذي هو باعتباره جوهرا اذ العرض معنى
القائم بالغير والجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
ولا تنافي بين هذين المفهومين اذ القيام بالغير من حال وجوده في الذهن
الاستغناء عن الموضوع على تقدير الوجود الخارجي وذلك مما لا شبهة فيه
حال وجوده الذهني جوهر وعرض الممتنع هو كون الشيء محتاجا الى الموضوع في وجوده
مستغنيا عنه في ذلك الوجود وهو المراد بكون الشيء جوهرا وعرضا باعتبار
وجود واحد اعني ان يكون الاحتياج والاستغناء المعتبران في العرض والجوهر
مضافا الى وجود واحد كما صرحنا به في اصل الحاشية ثم قال هذا المعترض وان
شئت تحقيق هذا المقام الذي يكل فيه الافهام فاستمع لما يتلى عليك من

الكلام اعلم ان هذه الذاتيات بحسب الخارج الوجود جائز لان الوجود على ما صرح به
الفارابي من الصفات المتقدمة على الماهية كالامكان وتاثير المؤثر الاترى
ان الفطرة حاكمة بان الشيء ما لم يكن ممكنا لم يؤثر فيه المؤثر وما لم يؤثر فيه المؤثر
لم يصر موجودا وما لم يصر موجودا لم يكن له ماهية فان المعدوم المطلق
لا شيء محض ولا ماهية له قطعا اقول ان سمعنا فلم نجد فيما نسر من الكلام ما له نظام
ولا فيما سره وحسن الكلام ما له نظام ولا فيما سماه تحقيقا ما يرتضيه اولو الافهام
من صادق فنا ونسبته كلام النظام اما ما او ما ومن تبدل الذاتيات بحسب الى الوجود
فهو مخالف لما نقل عن الشيخ آنفا من ان الماهية محفوظة سوى نسبتها الى ادراك
العقل او الى الوجود الخارجي ولذلك حكم بان الصورة العقلية الجوهرية جوهر حال
فيها بالنفس وان كان عرضا بناء على ما حققه من عدم المنافاة بين معنى الجوهر
والعرض ومناف لما اطبق عليه القوم من ان الصور العقلية للجواهر جواهر ثابتة
للجواهر الموجودة في الخارج جواهر اولى بعد ما خالف فخطره السنية وايضا اذا
كان الموجود في الذهن مغايرا في الماهية للموجود في الخارج لم يتحقق ان
الاستغناء عن الموضوع في تعريف الجوهر بحال الوجود الخارجي اذ على هذا التقدير
يتحقق هناك ماهيتان احدهما تلك الماهية الجوهرية وهي مستغنية عن الموضوع مطلقا
والاخرى الكيف النفساني القائم بالذهن وهو محتاج الى الموضوع دائما وليس
احدى الماهيتين عين الاخرى بالحقيقة حتى يقال انها بحسب احد الوجودين مستغنية
وبحسب الآخر محتاج ولا يقال الصدق على الصورة العقلية انها لو وجدت في الخارج
كانت مستغنية عن الموضوع لانها على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر لانا نقول
ان اردت بالوجود الخارجي الوجود الاصيل فلا كلام من ان يكون الصورة
العقلية باعتبار قيامها بالنفس موجودا اصيلا اولا وعلى الاول فلا

جنسها على تقدير الوجود الخارجي لا نسلم تحقق ذلك في هذا الوجود وعلى الثاني
فلا نسلم انه على تقدير وجوده الاصيل غير الجوهر لا سيما اذا جعل وجوده الاصيل محلا
له وان اردت به الوجود خارج النفس بمعنى ان لا يكون قائما بها فلانسلم ان
وجود ذلك الكيف خارج النفس بهذا المعنى ممكن فاذا يرد عليك انه على فرض وجوده
قائما بالنفس غير الجوهر وعلى هذا التقدير يكون عرضا غير قائم بمحل فيكون ممتنعا
والممتنع لا يكون جوهرا اصلا بغير ذلك ان يقال ان الصورة الوهمية المنقوشة
على الجدار لو فرضت موجودة غير قائمة بالجدار لكان ذلك ممتنع غير مستقل
بنفسه فيكون عرضا مع فرض القيام بذاته والعرض المفروض القيام بذاته
لا يكون جوهرا اصلا ثم على هذا التقدير ما الفرق بين هذا القول والقول بالشبح
والمثال فان ما زعمه من انه على فرض وجوده غير قائم بالنفس جوهر لو صح يجري
في الشبح ايضا مع ان هذا القول بالشبح فان القائم بالنفس على هذا الزعم فرد من افراد
الكيف النفساني بالنسبة الى الموجود الخارجي كما كان في ذلك مذهب الشيخ الذي
يقول بالشبح وذلك المذهب لا يقال انهم لا يقولون بانحاد العلم والمعلوم
الماهية وذلك القائل يقول به لانا نقول كيف يتحقق الاتحاد مع اختلاف الفصل العقلي
وهل هذا الا كما يقال ان ماهية واحدة اذا وجدت خارج الجدار كانت جوهرا
واذا وجدت في الجدار كانت كيفا قائما به وهذه سفسطة لا حقيقة وايضا ورد
في موضع الدليل من ان الوجود من الصفات المتقدمة ونقله عن الفارابي
من وجوه الاول ان هذا النقل غير مطابق فان الموجود عنده من الشيخ المنسوب
الى الفارابي المسمى بالفصوص في هذه العبارة فان الوجود والموجودية ما عسى من
العقل ليس من جملة المقومات وهو من جملة اللوازم من الاعراض ولا من جملة العوارض
التي تكون بعد الماهية هذا لفظه وتشهد رسالة الفوائد لبعض تلاميذ الشيخ الرئيس

عندنا الخطوط القديمة فليس هذا الفاضل غير العبارة الى ما نقلته ليبنى عليه التحقيق
فان قلت ما معنى قوله الوجود من جملة العوارض التي بعدا انتهى قلت معناه ما اشتهر
في عبارات القوم من ان الوجود لكونه من المعقولات الثانية لا يعقل الا عارضا
لغيره الثاني انه لو سلم صحة النقل فلا نسلم صحة المنقول فان دليله الذي سنذكره
مدخول كما سيجي الثالث ان ما زعمه مبني على زعم من جواز تبدل الذاتيات بحسب انحاء
الوجود وان اراد به الجواز العقلي بمعنى الاحتمال فلا يجديه على تقدير التسليم لانه
مبني على ان الموجود في الذهن مغاير للماهية الموجودة في الخارج فلا بد من اثبات
التبدل ولا يكفيه مجرد الاحتمال وان كان مراده الامكان الذاتي كما ذكره فالدليل
عليه ثم لا يكفيه ذلك لجواز ان يكون غير واقع مع امكانه على ان الامكان الذاتي
ح كلا شيء على من رفض نية قوله لان الوجود من الصفات المتقدمة على الماهية
كالامكان وتاثير المؤثر الى آخره قلنا ممنوع قوله الا ترى ان الفطرة تحكم الى آخره قلنا
ان اردت الملازمة فمسلم ولا يجديك لان الكلام في التقدم والملازمة لا تستلزم
تقدم الملزوم على اللازم الا ترى ان المعلول يستلزم العلة ولا يتقدم
عليه وان اردت التقدم فلو سلم التقدم في الامكان والتاثير لم يلزم منا
على ما اشتهر عندهم من ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له فلا يلزم التقدم
في الوجود اذ على هذا التقدير قولك ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية وهو مصادرة
على المطلوب اذ ليس النزاع الا في تقدم الوجود على الماهية وقد اورد تغيير في
الدليل ودعوى البداهة في الدعوى وان ما ذكره ليس بصحيح قوله فان المعدوم
المطلق لا شيء محض لا ماهية له قطعا قلنا هذا انما يدل على استلزام الماهية للوجود
لا على تقدم الوجود على الماهية اذ لو كان صحيحا مثلا لا يلزم كون المعدوم المطلق
ذا ماهية ثم ان هذا الفاضل بعد هذه الدعوى المشتهرة الى هذه المقالة التي عرفت

سقط

جابها المتصدي لدفع الايرادات والمنع كما سيرد عليك مع ان وظيفة المحل
لا يقتضي لانه ادعى انه قد حقق ذلك المقام الذي حار فيه الافهام لكنه غفل عن تحقيقه
اي تحقيق ذلك كما يظهر من تحقيقاته ثم قال فان قلت الوجود صفة لها بالنسبة
الى الماهية وهي شيء عرض من العوارض لها لا محالة فهو عينها قلت انما يجب ذلك
لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك لما حققنا في حواشي شرح
التجريد بل هو من الصفات التي ينتزعها العقل ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من
الشيء ثم يحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا فان التقدم الذاتي مرجعه الى الحيثية كما
حقق في موضعه ولا حجر في ان يكون بعض صفات الشيء احق منه اذ لولا الوجود
مقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها ولا يتقيض العقل من ان يكون لها
الى شرطا لان ان يكون الشيء حيثية مخصوصة وانه شرطا لان يكون
ذلك الشيء ماهية اخرى حتى يكون ذلك الشيء في النحو الاول من الوجود كما شملا
وفي النحو الثاني كيف اقول كون الوجود وغيره من الصفات الانتزاعية بالقوة
اصطلاح جديد فان جعل هذا الموجود بالفعل متصفا بالوجود بالقوة وكذا اعم
والاعمى متصفا بالعمى بالقوة مخالف لعرف العام والخاص ومع ذلك فليت
شعري كيف يكون الامر الذي ينتزعه العقل من الماهية والا وحقق انه بالصفة
مقدما على الماهية وقوله من ابى هذا الى آخره لا يسمن ولا يغني من جوع لان الجواز العقلي
على تقدير التسليم لا يدفع منع التقدم وانما ينفعه اثبات التقدم ولم يثبت بما ذكره كما تقدم
وذلك يندفع توهم ان هذا جواب المعارضة بعد اثبات المدعى وقوله فان من زعم
ان التقدم الذاتي الى الحيثية مدخول فان الاعراض العارضة احق بالوجود من الاعراض
السيالة ولا يلزم تقدمها عليها بالوجود وكذا الجسم العنصري لكونه جوهرا احق
بالوجود من ضوء الشمس لكونه عرضا وليس متقدما عليه بالوجود وكان الشبهة عليه التقدم

التقدم الذاتي بالاولوية ثم التقدم الذاتي قسمان احدهما التقدم الطبيعي وهو ان
يكون المتقدم محتاجا اليه المتأخر ولا يكفي في وجوده والثاني التقدم العلي
وهو ان يكون المتقدم فاعلا موجبا للمتأخر فتقدم الوجود على الماهية لو كان
من القسم الاول لزم تجويز الوجود بدون الماهية ولو كان من القسم الثاني
كان الوجود فاعلا للماهية وكيف يكون الوصف المنتزع من الشيء فاعلا له
ثم على التقديرين يلزم كون الماهية مجعولة بجعل الجاعل اما على الثاني فظاهر اذ
قد فرض الوجود فاعلا لها واما على الاول فلان ما يتوقف على غيره لا بد له من علة
اذ العلة الفاعلية لازمة في كل معلول ولولا ذلك لانسد باب اثبات الصانع
وفي قوله ولا يجوز ان يكون لبعض صفات الشيء احق منه نظر وكيف يكون كذلك
ونسبته الى نفسه بالوجوب المطلق كما اعترف به في حاشية التجريد ونسبة
الصفات خصوصا الوجود اليه بالامكان ومن البين ان ما هو واجب احق
لكن قوله واذا كان الوجود متقدما الى آخره ان اراد بالجواز الامكان الذاتي
فالملازمة غير مسلمة اذ لا يلزم من التقدم امكان كونه شرطا فان الواجب
متقدم على العقل ولا يمكن ان يكون شرطا له وان اراد الاحتمال العقلي
فعلى فرض التسليم غير نافع وايضا ثم انه لا يقتضي العقل من ان يكون احد انحاء
الوجود شرطا لكون الشيء ماهية مخصوصة ونحو آخر شرطا لكونه ماهية اخرى فلم لا يجوز
ذلك بل يجوز ان يقال جميع الماهيات الجوهرية والعرضية شيء واحد وانما اختلفت ماهياتها
بسبب اختلاف انحاء الوجود ولا يقال الماهيات الموجودة في الخارج ليس فيها
اختلاف انحاء الوجود فلا يلزم ما ذكرتم من جواز اتحاد المختلف بالماهية واختلافها
بحسب اختلاف انحاء الوجود واتحاد المختلف بحسب الوجود في الخارج وفي الذهن هو بعينه
ما نقول لانا نقول الجوهر موجود في الخارج فصورته العلمية التي يحصل بها كيف فيها

ان

ان كان موجودا في الخارج عندكم فليس فيها ايضا اختلاف انحاء الوجود بهذا
المعنى فان اردتم باختلاف انحاء الوجود الاختلاف بالذهنية والخارجية فهو
مفقود في البحث ايضا وان اردتم الاختلاف بالعوارض والآثار والذات بعينها موجود
الخارجية فهو موجود فيما ذكرنا ايضا وان لم يكن تلك الصورة موجودة في الخارج
بل في الذهن فان كان الجوهر الذي هو صورته موجودا في الذهن ايضا كان
هناك ماهيتان متباينتان متخالفتان في الجنس العالي موجودتان في الذهن
بوجود واحد فيلزم ان يصدق احدهما على الآخر مع تباينهما هف وان لم
يكن الجوهر موجودا في الذهن لم يكن الصورة علما به هف ايضا والمعلوم
بالذات هو الصورة عندهم فاذا كانت الصورة كيفا لم يكن المعلوم الا الكيف فما
يكون غيره من الحقائق الجوهرية والعرضية معلومة بالذات اصلا فيكون
هذا الكيف من جملة الحقائق وحده معلوما بالذات وما سواه مطلقا معلومة بالعرض
هف وايضا على هذا التقدير لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
كما تقرر عندهم ضرورة ان العلم ح من مقولة الكيف والمعلوم هو الجوهر مثلا او
مقولة اخرى فيكونان متباينين بالماهية والاتحاد والذي يدعيه هذا القائل اتحاد
اعتباري فرضي فيكونان على فرض تحقق متحققين بالذات متحدين بالاعتبار هف
هذا على انا لا نسلم انه لو كان الوجود شرطا لا يقتضي العقل من ان يكون احد
انحائه شرطا لكونه ماهية ونحو آخر منه شرطا لكونه ماهية اخرى اذ لا علاقة بين هذا
المقدم وهذا التالي لجواز ان يكون الشيء شرطا لشيء ويقتضي العقل من ان يختلف
المشروط به باختلاف الشرط فان احد اصلي الخارج والذهن شرطا لحصول
الخارج المركز ولا يختلف الهيولى باختلافهما بل يقتضي العقل من الاختلاف في الصورتين
فلا يلزم من كون الوجود شرطا للماهية عدم اقتضاء العقل على اختلافها باختلاف

عكس

الحكاية على ان المبني عليه هو معدوم الوجود كما عرفت ثم قال لا يقال لو كان

يكون ماهية الشي محفوظة في انحاء وجوده والا لم يكن الموجود ذلك الشي لانا نقول لا

يلزم هذا لانا نقول انما يلزم هذا اذا كانت الماهية متقدمة على الوجود حتى تكون الماهية

متعينة في نفسها ويرد عليها انحاء الوجود واما اذا كانت متاخرة عنه وكان الوجود متعينا

لها فلا يجوز اختلافها باختلافه وهو شرط لها اقول هذا السؤال ان حمل على النقض

التفصيلي حتى يكون حاصله منع كون الوجود في الذهن مغايرا في الماهية للموجود في الخارج

ويكون وجوب انحفاظ الماهية سند المنع فهذا الجواب غير موجه لانه منع السند

والسند الذي ذكره في هذا المنع مبني على تقدم الوجود وقد عرفت حاله فلا المنع

موجه ولا السند صالح وان حمل على النقض الاجمالي فالجواب ايضا منع فان انحفاظ

ماهية الشي مع عروض العوارض بديهي لا يقبل المنع لان العارض للشي سواء فرض متقدما

او متاخرا عارض لذلك الشي ووصف له متصف بها ضرورة واذا فرض ان ذلك الشي

غير محفوظ مع انه لم يكن عارضا له ولا وصفا الا ترى ان الانفصالية لم تبق مع الهوية

الانفصالية ليس محلا لتلك الهوية بل امرا آخر من شأنه هو الهيولى وقد صرح بذلك

الشيخ في الشفاء ولهذا ابن المطهر الحلي في شرحه المسمى بكشف الخفاء فينتقض عبارته

قال ان كان الاف ان يا جوهر ان جوهر الموجود عين اذ ذهنا بل نقض

الحقيقة الانسانية لا يلحقها من اللواحق الزائدة على الانسانية مثل العموم الخصوص

والتشخص وايضا مثل الحصول في الاعيان او الحصول في الاذهان فهو الموجود جوهرا

هو الانسانية ولواحق الجوهر لوازم واعراض لا يبطل بها جوهرية والا لبطلت

ذاته من الذاتيات بعدم الماهية بعدما يكون اللواحق قد لحقت غير الجوهر قد

بطل ذاته باعتبار لحوق هذه اللواحق كما علم لكن هذه العوارض الملحقة ذاتية جوهر

باقية مع لحوقها فاذن الاشياء من في الاعيان جواهر لان الاشياء من التي لحقتها الانسانية

انما هي عبارة عن حقيقة الانسانية قد لحقت عوارض ولواحق لم يخرج بها عن حقيقتها

فيكون الاشياء من جواهر الموجودة في الاعيان وايضا الجوهر الكلي عبارة عن جوهر

لحقته الكلية والعموم وقد عرفت ان ذلك العارض لا يخرج الجوهر عن جوهريته كما

لم يخرج عروض التشخص الجوهر عن جوهريته لان الانسان من حيث هو انسان

جوهر لا انه انسان لا لانه انسان موجود في الاعيان او في الذهن فلا يخرج عروض

العموم الجوهر عن جوهريته هذا كلامه وفيه نظر كيف كرر في هذا الكلام ان العوارض

حتى الحصول في الاعيان والحصول في الاذهان لا يبدل حقيقة المعروض

بل نقول ان زعم من تبدل الماهية بحسب انحاء الوجود متقدمة شرية خالية عن التحصيل

كما ان احد الموجودين عنده صفة ماهية الكيف النفساني وآلاخر صفة ماهية

الجوهر المباينة لها في الجنس العالي فليس هناك شي واحد يتبدل ماهيته بحسب انحاء

الوجود لان ذلك الشي ينبغي ان يكون محفوظا في الوجودين حتى يصير بعروض هذا الوجود

ماهية وبعروض هذا الوجود ماهية اخرى وليس هناك شي كذلك اذ لا مشترك

ذاتيا بين الكم والكيف والمشترك العرضي لا يصير تارة هذه الماهية واخرى تلك

وايضا من خواص الذاتي امتناع السلب فما يسلب عن شي بوجه من الوجوه

لا يكون ذاتيا له اصلا ثم قال فان قلت قد ذهب القوم الى ان ماهيات

الاشياء الحصول في العقل فهذا يقتضي ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة

قلت فيقتضي ذلك ممنوع وانما يلزم ذلك اذا كان للشي ماهية واحدة اما اذا

كانت له ماهيتان بحسب الوجودين فلا اذ يجوز ان يكون له بحسب وجود ماهية اخرى كما

ان له في الخارج احدى هاتين الماهيتين وليس له ماهية اخرى هناك لفقدان

ما هو شرط لها وهو الوجود الذهني ويصدق ان ماهية حاصلة في الخارج

كذلك له في العقل ماهية اخرى وليس له هناك ماهية الاول لفقد الشرط لها

ذلك

وهو الوجود الخارجي وتحقيق ان ماهيته حاصلة في العقل ولا خفاء في جواز ان
يكون ماهيته الخارجية من مقولة والماهية العقلية التي هي العلم به من مقولة اخرى
فلا يلزم ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة اقول ليت شعري بانه اذا كان
للشيء ماهيتان فاذا سئل عن ذلك الشيء بما هو فايهما يقع في الجواب دون الاخرى
وكلما ما او كيف اليه ذهب من الماهيتين بل اقول الشيء الذي له ماهيتان اذا حصل
ما ذكرت ان الموجود في النفس هو الكيف والموجود في الخارج هو الجوهر والكيف ليس الا
ماهية واحدة وكذا الجوهر ليس هناك ثالث يكون ماهيته تارة الكيف واخرى الجوهر
لا يقال الشيء الذي هو الكيف ما دام في الخارج لانا نقول انقلاب الشيء في ذاته الى غيره
مح كما حقق في موضعه فان الشيء لا يصير في ذاته غيره بديهة بل الممكن هو ان ينقلب الشيء من
حال او وصف الى حال آخر او وصف آخر سواء كان ذلك الى جوهر ام لا كما في الكون
والفساد حيث يخلع الهيولى صورة ويلبس اخرى او عرضا كما في الاستحالة الكيفية
والكمية فلو كان الحال هنا كما زعم كان هناك ثالث بمنزلة المادة لما لا يكون في
حد ذاته شيئا منها بل يقبل تارة صورة الكيف ويصير كيفا واخرى صورة الجوهر ويصير
جوهرا وهو ممنوع بوجوه الاول انه يلزم ح ان يكون بين الجوهر والكيف بل بين سائر
المقولات والكيف ذاتي مشترك انه يلزم ح ان يكون لجميع الماهيات المقولية مادة
الثالث انه يلزم ان يكون للاعراض مادة وماهية وصورة وهو خلاف النقل الصحيح
اتفاق اهل الصناعة عليه الرابع ان الذاتي المشترك بين المقولات يكون جنسا لها
فلا يكون المقولات اجناسا عالية هف الخامس ان الذاتي المشترك ان كان
جوهرا كان جميع المقولات جوهرا وقد فرض ان بعضها اعراض فيلزم ان يكون
الاعراض اعراضا وجواهر بالمعنى الذي ثبت انه ذاتي وهو واجب بها الى المطلوب
في الوجود الخارجي مع ان كونها جواهر يقتضي الاستغناء في ذلك الوجود فيلزم ان يكون

الموضوع

مستغنية محتاجة في وجود واحد هف وان كان عرضا كان من احدى المقولات
فلا يكون ذاتيا مشتركا هف السادس ان على هذا التقدير لا يكون الوجود متقدما
على كون ذلك الثالث احدى الماهيات فان الهيولى لا يتقدم على كونها احدى
الحقائق بل الامر بالعكس كما هو المشهور بين القوم من تقدم الصورة على الهيولى
في الوجود السابع لو كان الامر على ما ذكره لم يكن الشيء في حد ذاته جوهرا ولا عرضا
كما انه ليس في حد ذاته موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا الا ان الوجود مسلوب
عنه في حد ذاته فما يترتب عليه اول هذه الثالث باطل لانه يحتاج الشيء في جوهريته
الى غيره الذي هو سبب وجوده الخارجي وفي كونه كيفا الى ما هو سبب الموجود
الذهني مع ان الجوهر والكيف ذاتيان لما تحتهما هف كيف لا ومن خواص الذاتي
انه لا يعلل ومع هذا التقدير يكون معللا بالوجود بل الموجد ثم انت خبير بان ما
ذكرناه وسند المنع فلا يجديه ابطاله فضلا عن منعه ثم قال فان قلت اذا كان
للشيء في العقل ماهية وفي الخارج ماهية اخرى كان الموجود الذهني والموجود الخارجي
ماهيتين اخرى فلا معنى لكون الوجود الخارجي لشيء والوجود الذهني لشيء آخر فلا يصح ان
لشيء واحد وجودين كما ذهب اليه القوم قلت على التقدير الذي ذكرناه ههنا جزء
العقد والمذكور ايضا لان الشخص الخارجي غير الشخص الذهني لبقاء احدهما بدون الآخر
فيكونان شيئين غاية الامر ان يكونا من نوع واحد فلا يصح ان للشيء الواحد وجودين
اقول على التقدير الثاني وهما لا يتحدان في الوجود واللوازم والعوارض انه يتوهم ان
كان المدرك ماهية كلية كان زيدا مثلا يكون الموجود في الذهن هو انسان وفي الخارج
وبين ان زيدا الخارجي الا انه موجود بوجود ضعيف يستتبع آثارا مخصوصة والامر
الخارجي بوجود اصيل يستتبع آثارا مخصوصة به هي المفهوم في العرف العام عند اطلاق
الآثار وان كان المدرك شخصا كزيد مثلا فلا تفاوت بينهما الا في الوجود

واللواحق التابعة بحيث لو جرد عن الوجود وما يتبعه لم يبق بينهما تغاير اصلا في
سلمنا ان في نفس الامر تحقق ان باعتبار الوجود وتوابعه واما على ما زعمتم فليس
اتحاد يجب بنفس الامر اصلا وسيجئ تفصيله بل نقول على هذا التقدير الماهية محفوظة
في الوجودين لكن لحقتها عوارض مختلفة بحسب ما يقتضيه اختلاف الوجود واما على
توهمهم فلا تحفظ وحدة الماهية اصلا فكيف يكون الوجودان لماهية واحدة

والجواب

ثم قال والوجود غاية ما لزم مما ذكرتم ان لا يكون الموجود من شيء واحد في الخارج
والذهن واحدا بالعدد الا واحدا بالماهية ولا يلزم من انتفاء احد
القسمين من الوحدة انتفاؤها اذ للوحدة انحاء كثيرة وهناك نحو آخر منها فانه
لما كان الامر الخارجي بحيث اذا وجد في العقل كان عين الصورة الذهنية والامر

عين م

الذهني بحيث اذا وجد في الخارج كان الامر الخارجي كان بينهما اتحاد وهذا مثل اتحاد
الهيولى الواردة عليها صورتان فانها واحدة من حيث انها بحيث اذا اقترنت
بها احدى الصورتين كانت هذه واذا اقترنت بها الصورة الاخرى كانت تلك
وان كانت مع تلك صورة شخصا آخر ولولا الاتحاد المذكور لم يصدق الحكم الوارد على

كل ر

الصورة العقلية على الامر الخارجي فتدبر وتبصر اقول لا باس ان نفيد بعض ما يبتني
على هذا الكلام فنقول ان كان المراد بكون الامر الذهني بحيث لو وجد في الخارج لكان
عين الامر الخارجي انه لو وجد بالوجود الاصيل لكان عينه فممنوع فان الكيف النفساني
الذي هو الامر الذهني ان لم يكن موجودا في الخارج عندكم كان الفرق بينه وبين
سائر الكيفيات النفسانية في هذا الحكم تحكما لانه كيف نفساني بالحقيقة عندكم وقد اتصف
النفس به وقد ترتب عليه الآثار المطلوبة من ذلك الكيف كسائر الكيفيات النفسانية
كالتي عنه وامثالها فالقول بوجودها في الخارج دونه سفسطة ظاهرة وان كان موجودا في
الخارج فلا يصدق انه على تقدير الوجود الخارجي عين الامر الخارجي الذي هو جوهر

مثلا وكذا لو كان المراد انه لو وجد خارج النفس قائما بذاته او قائما بغير النفس كان
غير الجوهر لانه على هذا التقدير كيف قائم بذاته او بغير النفس فلا يكون جوهرا كما
نظيره في الصورة الفرسية المنقوشة على الجدار على ان المفروض المذكور محال
فعلى تقدير التسليم يكون اتحاده مع الامر الخارجي على تقدير امر محال فلا يكون متحدا معه
بحسب نفس الامر ومقتضى البرهان هو الاتحاد والواقع لا الاتحاد على تقدير امر محال
كيف ويمكن هذا الاتحاد وجاز في جميع الاشياء خصوصا في النوع الذي يقولون به على
المذهب المرجوح فان ذلك النوع على فرض قيامه بذاته واتصافه بما هو معتبر في
الشيء الذي يكون ذلك النوع على فرض قيامه بذاته واتصافه بتشخصه يكون هو بعينه
زيدا على فرض كونه متشخصا بتشخص عمرو وعينه ايضا على فرض كونه حيوانا ناطقا غير الانسان
وعلى هذا القياس فعلى ما ذكرتم لا يصح ان شيئا موجودين بل يكون شيء بوجود وجود له
عينه على فرض امر وجود آخر وهذا الاتحاد والوحدة لا يصح كون الشيء ذا وجودين
اذ نظيره ان يقال ان زيدا وعمرا كون في شيراز وكون في سمرقند فلو وجد متصفا بتشخص
عمرو لكان في سمرقند ايضا وكذا عمرو لو وجد متصفا بتشخص زيد لكان في شيراز فكون
في سمرقند في آن واحد وقد وقف من ان بين والمشبه بالهيولى غير مطابق لانها
في حد ذاتها امر وراء الصورتين يصير بكل منهما جسما معينا وبحلول الاخرى جسما آخر
[illegible] امر وراء الصورة الذهنية والامر الخارجي كما مر وقد اطنبت الكلام بحيث انتهى
الى الاكثار لكن من يوف قال قسيم لنا الاعذار فان هذا المطلب المعتبر [illegible]
في الاشتراك وجوده في الذهن على الوجه الاول قبل جمع هذين الوجودين وجودا
في لف الاصطلاح ولتقريب ايضا بالمواضع المتقدمة بان وجود العلم في الذهن وجود
خارجي وكيف لا والعلم بمعنى الصورة اي صفة من الكيفيات النفسانية والكيفيات
النفسانية من الموجودات الخارجية بالنسبة الى الذهن كنسبة الوضع المحل او عرض

بان فيه نظر لان جمهور المحققين ذهبوا الى ان الوجود على نحوين وجود خارجي مبدأ
للآثار ووجود ظلي ذهني لا يكون كذلك وان الصورة العقلية مطلقا موجودات ذهنية
عقلية وما نقله عن زواية من ان وجود العلم بذاته في الذهن وجود خارجي فقوته
جامدية لان ذلك على تقدير حصول اشباح الاشياء في الاذهان واما حينئذ
والمحققون ان ماهيات الاشياء بانفسها في الاذهان ودعوى الوجود الى
في الكيفيات النفسانية كلية ممنوعة وجزئية لا يوجب كون العلم من الموجودات الخارجية
اقول قد صرح الاستاد وغيره من المتاخرين بان الوجود الذي يقتضي الجوهر والعرض
والعرض الى الاقسام التي منها الكيف النفساني هو الاقسام التي منها العلم فيكون العلم
عندهم من الموجودات التي هي افراد من الممكنات الوجود في الخارج وعلى الوجهين
فيما في ما ذكره ههنا اذ على تقدير كونه ممكن الوجود في الخارج لا يتصف بشيء من المقولات
الموجودة في الخارج كما حقق في موضعه قال قدس سره في شرح المواقف اعلم ان انحصار
الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وصرحوا بان المقولات اجناس
عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء
كانت ثبوتية او سلبية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة
فيها انتهى فظهر ان ما نقله هذا القائل ليس فرية بلا مرية كما زعم المعترض ثم ليت
شعري انه على ما ذهب اليه المعترض من ان الوجود بغير الماهية وان الموجود في
الذهن هو الكيف النفساني المباين بالجوهر بحسب ماهيته ما الفرق بين هذا الكيف النفساني
وساير الكيفيات النفسانية حتى يكون موجودة دونه فانه لا يترتب على هذه الماهية
ونزا قوى من الآثار المترتبة بحسب هذا الوجود فانه ليس متحدا في الماهية مع الاثر الخارجي
حتى يقال ان الاثر الخارجي اثر هذه الماهية فليس الآثار المترتبة عليها بحسب قيامها
بالنفس هي الآثار المطلوبة منها كما يقال في مذهب المحققين فتامل تصور

بحسب الاسم قبل تصور مفهوم الاسم على قسمين احدهما اجمالي كما يكون
بلفظ اشهر وثانيهما تفصيلي والتفصيلي اقسام احدها بحد تام وثانيها بحد ناقص
وثالثها برسم تام ورابعها برسم ناقص وخامسها بوجه اعم وسادسها بوجه اخص
وسابعها بوجه مباين وكل واحد من الاقسام السبعة اما قبل العلم بالوجود او بعده
والمطلوب بما الشارحة منها تصور مفهوم الاسم قبل العلم بوجوده اما بوجه
اجمالي وجوابه بلفظ مفرد اشهر واما بوجه تفصيلي وجوابه بما هو حده التام فقط
واما في الاقسام فليس شيء منها مطلوبا بما الشارحة بحسب الاصطلاح والمطلوب
بما الحقيقية من تلك الاقسام تصور مفهوم الاسم بعد العلم بوجوده بوجه هو تفصيلي
حده التام وجوابه احد التام فقط بحسب الاصطلاح واعترض عليه بان فيه نظر
اما اولا فلانه لو كان المطلوب بما الشارحة تصور الاسم بوجه اجمالي او تفصيلي
فينبغي ان يصح وقوع كل منهما في هذا المطلب في الجواب فلا وجه لتخصيص التصور بالوجه
الاجمالي بلفظ مفرد مرادف يكون اشهر مع جواز حصوله بغير اللفظ المذكور وتخصيص
التصور بالوجه التفصيلي بالحد التام مع جواز حصوله بغير الحد التام واما ثانيا فلانه
كما يصح الطلب بالوجهين المذكورين قبل العلم بالوجود يصح الطلب بما بعده فلا وجه لتخصيص
ذلك الطلب بما قبل العلم اقول وجه تخصيص التصور بالوجه الاجمالي بالمفرد المرادف
الاشهر ظاهر اما الافراد فلعدم الاحتياج الى المركب بل لا مدخل له بالمقصود ووجه
الاجمال لانه يفيد التفصيل فلا يفيد بالاجمال الا بحسب الصورة بان لا يوجد لفظ مفرد
مرادف واما المرادف فظاهر واما الاشهرية فلتعريف المجهول والمراد به كونه اشهر
منه الى اخره وتخصيص التصور بالوجه التفصيلي بالحد التام فلان تصور مفهوم الاسم
على وجه التفصيل لا يكون الا به اذ الحد الناقص والرسم لا يفيد ان تصور
المفهوم بالحقيقة مراد اول بل يفيد تصوره بجزئه او الثاني تصوره بما هو خارج عنه بل مصور التصور

البديهي وهو معه بوجه ما فلا يكون هو متصورا بحقيقته واما الايراد الثاني فلانه
ان يقول في جوابه ان الترتيب اللائق ان يتصور اولا مفهوم الاسم ثم
وجوده ثم كنهه وعلى هذا فتصور المفهوم امر موضوع عنه في مرتبة العلم بالوجود وبعده
وهذا كاف في الاصطلاح على ذلك وكانه الى ذلك اشار بقوله وجوابه الحد التام
فقط بحسب الاصطلاح ثم قال واعلم ان المطلوب بما ان رتبه للاسم يتصور مفهوما
المستعمل فيه على الوجه الذي يراد من الاسم كما يستشعر به ما ذكره العلامة هناك
من ان المطلوب بما الاسمية تصور الاسم نعني لا بعوارضه ويشعر به ما ذكره القدماء
والمعرف به هذا القائل هنا من جواز وقوع المرادف في جوابها فان كان الكلام حصف
وكان اللفظ المسؤول عنه موضوعا لمعنى مجمل كالمعنف يكون الجواب بما يكون موضوعا
لهذا المجمل ايضا كالاسد ولا يكون الجواب ح بما كان موضوعا للمعنى المفصل كالكلمة
الموضوعة عند الكل وللفظ موضوع لمعنى مفرد كان الجواب بما يكون موضوعا لهذا
المفصل ايضا كلفظ موضوع لمعنى مفرد ولا يجوز الجواب ح بما يكون موضوعا للاجمال
وان السؤال بهذه المادة كما يجوز ان يكون قبل العلم بوجود المسؤول عنه يجوز ان يكون
بعد العلم به فان قيل العلم بوجود المسؤول عنه مسبوق بتصوره فاذا كان السائل عالما
بوجوده كان تصوره حاصلا قبل السؤال فيكون طلب تصوره ح طلبا لما هو حاصل
قلت السؤال عن الشيء ايضا مسبوق بتصوره فاذا سئل عنه قبل العلم بوجوده كان تصوره
حاصلا له قبل السؤال فيكون السؤال ح طلبا لامر حاصل والجواب ان التصديق
بوجود الشيء والسؤال عنه مسبوقان بتصوره بوجه ما لا بالوجه المطلوب بالسؤال فلا يلزم
طلب الحاصل على ان طلب الحاصل ليس بشيء والمطلوب بما الحقيقة حقيقة المسؤول عنه
وماهيته بالوجه المذكور بالسؤال فان قيل ما الانسان يجاب بماهيته وهي حده التام
وان قيل ما زيد يجاب بماهيته وهي نوعه فلا يلزم ان لا يكون جواب هذه الاحدا

المفهوم م

الاحد اتاما كما حسبه قيح وانما اشترط ان يكون السؤال بها بعد العلم بالوجود لان
هذا السؤال مخصوص بما علم السائل ان للمسؤول عنه ماهية ما ويطلب انه ما هي
اذا كان شاكا في ان له ماهية ما لا يسأل بما عن ماهيته بل حقيقة ان يسأل بهل ويقول
هل له ماهية ما ثم يسأل بما عنها فاذا قيل بقول ح ما هي وهذا اقرب عند الفطرة
والمسؤول عنه لا يجب ان يكون له ماهية لاحتمال ان يكون معدوما مطلقا بان لا يكون
موجودا في الخارج ولا يكون له حصول في الذهن وفرده كالعنقاء وح لا يكون له
ماهية ما ثم تأخر عن العلم بوجوده كتقدم المعنى البسيط على المعنى المركبة على ما تقرر
عنده فان قلت على ما ذكرت يكون مطلب ما الاسمية مفهوم الاسم ومطلب ما
الحقيقة ماهية المسؤول عنه ويجوز ان يكون ماهية المسؤول عنه غير مفهوم الاسم فح لا
يمكن انقلاب احدهما الى الآخر والقوم صرحوا بان مطلب ما الاسمية ينقلب بعد العلم
بوجوده الى مطلب ما الحقيقة فما وجه كلامهم قلت ان القوم لم يدعوا الانقلاب
المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم الاسم المسؤول عنه نفس ماهيته
وفي تلك الصورة يلزم الانقلاب المذكور في جميع الصور بل في صورة يكون مفهوم
الاسم المسؤول عنه ماهيته وفي تلك الصورة يلزم الانقلاب المذكور كما لا يخفى
اقول في حجة هذا الكلام الطويل نظر اما اولا فلانه لا يلزم من ان اللفظ المفرد يكون
يكون موضوعا لمعنى مفصل بل نقول ان الكلمة مثلا موضوع لمجمل تفصيله هذا المذكور لكن
لما لم يوجد مفرد يرادفه اورد هذا المركب في توضيحه الفهم من غير قصد الى التفصيل
وليت شعري من اين علم ان لفظ الكلمة موضوع لهذا المفصل لفظا او ان
موضوع لمجمل تفصيله الحيوان الناطق ذكره في بعض حواشيه ان الانسان موضوع لمعنى
الذي يعبر عنه في الفارسية بردم بخلاف الكلمة فانه موضوع لهذا المفصل فكانه ادعى على
انه ليس لها مفرد مرادف للكلمة فلذا جعلها موضوعة للمفصل وانت خبير بانه لا دليل عليه

مطلوب اذ هو معدوم وعدا ان لفظ موجود يرادف لفظ الثابت فلا يستقيم ان يكون موضوعاً
للمفصل لجواز ان يكون موضوعاً للمجمل وقد ذكر في تعريف اللفظ المركب ولا يكون الا للتفصيل
معروفاً كما هو المشهور بين الجمهور فمن اين علم ان لفظ الكلمة ليس كذلك واما ثانياً فلان
المسئول عنه معلوم قطعاً فلا يكون معدوماً مطلقاً لا يقال المجهول المطلق موجود
في الذهن مع انه معدوم لانا نقول عنوان المجهول المطلق موجود في الذهن
ومعلوم وانصاف الافراد به بحسب الفرض كما فصل في موضعه واما ثالثاً فلان الحق
اذا اريد به خاطر على هيئة مخصوصة كما يعود الذهن فاذا حصل في الذهن خاطر
مخصوص على هذه الهيئة يكون فرداً منه قطعاً ثم كيف يتم الاعتراف بحصول شيء منه
في الذهن مع القول بكونه معدوماً مطلقاً فان ما هو معلوم بوجه لا يكون معدوماً
مطلقاً واما رابعاً فلانه لو كان مطلب ما الحقيقية مبنياً على التصديق بوجود الشيء لم يحتج الى تقديم
السؤال عن الوجود بل يكفي فيه مجرد التصور فان كل ما هو متصور له وجود في الذهن فلا حاجة
الى السؤال عن الوجود واذ ليس المراد بالوجود وهنا هو الخارجي بخصوصه ضرورة ان
الامور الذهنية كالزوجية والفردية وغيرها من المعقولات الثانية وسائر الاعتبارات
الواقعية لها ماهيات قطعاً والقول بعضها الى ان لا يكون الاسم من مطلب ما هو
وهو غير مسلم وليت شعري اذا لم يدخل في هذه المطلب وهو من المطالب
اي مطلب يدخل واما خامساً فلان ما ذكره القوم خصوصاً الانقلاب بحسب
التصور لا بد فيه من تصحيح النقل فان ما عثرنا عليه هو ان مطلب ما الاسمية بعد
العلم بالوجود ينقلب الى الحقيقية ان [illegible] وان [illegible] ولذلك لم يثبت
صاحب المطارحات مطلب ما الحقيقية قائلاً انه بعينه مطلب ما الاسمية اذا
انضم اليه العلم بالوجود فليس مطلباً على حدة   فان الشيء ما لم يتصور مفهومه
لم يمكن التصديق بوجوده قيل فان قيل مطلب ما الشارحة للاسم هو تفصيل

ما دل

معلوم

التصديق
ما دل عليه الاسم اجمالاً ومطلب هل البسيطة هو التصديق بوجوده و[illegible]
بالوجود ويكفي فيه التصور بوجه ما فلا يكون ما هذه مقدماً على مطلب هل وجوباً
قلت التصديق بالوجود وان لم يتوقف على التصور بالكنه لكنه لا يمكن بغير التصور
الذي يحصل من دلالة الاسم بالنسبة الى من لم يكن عالماً بالوضع لانه لا يدل
الا على ان له معنى ولا يكون العلم بوجوده الا اذا حصل متميزاً وهذا هو المراد
بمطلب ما الشارحة للاسم لا ما اصطلح عليه من تصور المفهوم بحسب الوضع
كما ان من المتبادر في الشرح الماهية الحقيقية التصور باعتبار الحقيقة اي باعتبار
الوجود سواء كان تصوراً بالكنه او بالوجه لسبل انه حصر المطلب بحسب المقام في مطلب
ما ومطلب هل فلم يتناول مطلب ما هو بحسب العوارض فرع عنه ذلك واعترض
عليه بان فيه نظراً اما اولاً فلان مطلب ما الشارحة للاسم مفهوم لا تفصيل ما دل
الاسم اجمالاً واللام للجزء والنوع المرادف في جوابها فقد مر انه جائز واما ثانياً فلان
نوره لا يمكن العلم بوجوده مع انه اذا حصل متميزاً بغيرهم والعلم لا يجوز ان يعلم ان للاسم
معنى ما موجود والا لم يحصل عنده متميزاً واما ثالثاً فلان نوره وهذا هو المراد بمطلب
ما الشارحة للاسم لا ما اصطلح عليه كلام لا يتيقن انه مستقيم الا بين ذا ان موقوف بسياق
الكلام كما لا يخفى واما رابعاً فلان المطلب غير منحصر في مطلب ما ومطلب هل
وعند القوم مطالب اخرى كمطلب اي ومطلب لم واما خامساً فلان ما يسأل
عن العوارض قطعاً ولو اجيب عن السؤال بها ليس رفض لحجة الفطرة ولا يقبله كما اذا
قيل ما زيد فانه لو اجيب بانه حيوان ضاحك او كاتب لا يرد الاول فلا يقبله على
القائل لان مقصوده ذلك كما صرح به الشيخ واما ذكره في اول السؤال من ان مطلب
ما الشارحة للاسم تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً والعرض عليه هو ما ذكره الاستاد
قدس سره والسؤال ايراد على هذه المقدمة والجواب مبني على ما اختاره من ان مطلب

يمكن

ما اعم وهو احد مرجحا على ان الفن فرض ومنهم الاستاد والشارح وبعضهم
جواز وقوع المراد في جواب ما ان رئه كالاسم بل حضوره بالتعريف المفصل
وجعلوه من المطالب المتعددة حتى ان الاستاد قد صرح كثيرا على من خالف
في ذلك وهذا امر مشهور في كتبه المتعددة مذكور واما الايراد الثاني ففيه انا لا نسلم
يحصل عنده تمييز بل علم ان كالاسم معنى ما لا يتعين المسؤل عنه حقيقة لجواز ان يكون
معان متعددة ويكون ما يريد احدها فقط فينبغي ان يتعين اولا المعنى ثم يسئل
عن كنهه واما الايراد الثالث فمنشأه سوء التتبع فان هذا القائل حاول
بذلك توجيه ما اراد الشارح على مطلب هل وهو وارد بهذا الوجه والمنع الذي
ذكره المحشي في الوجه الثالث انما يرد بناء على تسليم القائل بل الحق بان ومعنى وذلك غير
لازم بل الوجه ان يقال لا يعلم تجرد الاطلاق اللفظ ان ومعنى فالم يسئل عن معناه
لم يمكن التصديق بوجوده فالحق ان الايراد الثالث مندفع ثم يتوجه الايراد
الثاني عليه بناء على ما سلم لا يقال الايراد على ما ذكرت ان يسئل على الاول معنى
لا ان يسئل عن خصوصية المعنى كما هو مطلب ما لانا نقول لما كان المقصود في هذا
المقام هو التصور ليترتب عليه التصديق بالوجود كان الانسب السؤال بما بل
السؤال المتعلق في هذا المقام غريب بالنسبة الى المقصود والامر في مثل
تلك الاستحسانات سهل واما الرابع فمدفوع بان القوم حصروا امهات المطالب
في مطلب ما ومطلب هل واما مطلب اي فقد صرحوا برجوعه الى مطلب ما لانه
ما يميزه المميزة واما مطلب لم فقد ادرجه بعضهم في مطلب هل وجعلوا العلية
البسيطة والمركبة اعم من ان تكونا معلومتين بطريق اللم والان وعلى تقدير
الشذوذ عن ذلك لا يضر ثبوت هذين المطلبين في مدعاه اذ الرسم ما
ليس يقع في جوابها فلو لم يدخل في مطلب ما لكان مطلبا آخر من المطالب الضرورية

تقديم

منه المطلوبة

منه ما لا يحس فاذا ما هو غير مسلم بل هو خلاف تصريحات القوم والمحققين
عبارتهم وقد نقلت بعض عباراتهم في تصنيف الكلام فيه في الحواشي على شرح الجزء الجديد
والجزئيات الحواشي وقوله ولو اجيب عن السؤال بما عن العوارض لمن لا يعرف
ولا يعقل لما لم يفد لانه لا يقيد بلفظ ومعنى وقد صرح القوم بوقوع الرسم في
في جواب ما هو وقيده بعضهم كالعلامة الطوسي في شرح الاشارات بان يكون
على سبيل التوسع والاضطرار ولم يريدوا به التوسع ان يذكر لفظ الرسم ويراد به
الكنه لاجل انا لا يتوهم القاصرون اذ لا يكون الواقع في الجواب هو الكنه لا الرسم
على ان دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف ولا يخفى ذلك في صورة الاضطرار
لعدم العلم بالكنه فلا يمكن استعمال اللفظ فيه بل المراد ان نفس الرسم يقع
في الجواب توسعا كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ثم قال والحق في الجواب ان
يقال ان التصديق بالوجود وان كفى فيه التصور بالوجه لكنه اذا لم يتصور المسؤل
عنه بمفهوم اسمه الذي هو مطلب ما الشارحة لا يمكن التصديق بوجوده لم يكن هذا
التصديق متعلقا بماهيته بل شيء آخر مثلا اذا تصور الانسان بمفهوم اسمه وصدق
بان الانسان موجود وكان هذه ماهية الانسان واذا تصور بالضاحك وصدق
بان الضاحك موجود كان هذا ماهية الضاحك لا ماهية الانسان بوجوده
السؤال هو المعقول عن حقيقته مبتذل في قول العلامة بان الشيء ما لم يتصور مفهومه لا
يمكن طلب التصديق بوجوده اي من حيث مفهومه لا من حيث حقيقته فتأمل
اقول الحق ان ما ساقه حقا يصادم الحق اذ لو كان كذلك لم يكن التوصل بعد
معرفة الشيء بالوجه الى معرفة حقيقته مثلا اذا علمنا الانسان بالضاحك يسئل
عن وجوده وكان ان يكون الجواب هو العلم بالضاحك على ما زعمه هو غير الانسان
فلا يمكن ان يطلب حقيقة الانسان وذلك مع انه خلاف الواقع خلاف ما شاع في

الحاصل

كلام القوم حيث صرحوا فيما لا يحصى من المواضع بان المطلوب يجب ان يكون
مشعورا به بوجه ما مجهولا بوجه ما ولم يخصوا ذلك بشيء من كلا من الوجه المشعور به بان
يكون معلوم الكنه وكيف يقول هذا القائل فيما لا يكون له اسم مثلا اذا رأى احد شخصا
من اشخاص حيوان ولم يطلع على اسمه في لغة من اللغات وما علمه الا بالوجوه الوضعية
كيف يتصور العلم بماهيته الحقيقية مع ما قرروه من ان المعلوم انما هو وجوه ذلك
الامر الوضعي بل نقول من لم يعرف الفرس مثلا الا بوجوه عرضية فاذا سأل ما
الفرس واجيب بلفظ آخر مرادف له كلفظ اسب مثلا لا يعلم من هذا اللفظ ايضا
الا الوجوه الوضعية فاذا علم وجوده يكون على زعمه هذا علم وجود ذلك الامر الوضعي
فقط فلا يحصل حقيقة الفرس وهذا انما نشأ من عدم اتقان ما ذكره القوم
في تحقيق كسب التصورات حيث اجابوا عن شك الامام بان المطلوب مشعور به بوجه
غير مشعور به بوجه آخر فعلى ما وقال ان الوجه المشعور به مشعور به مطلقا والوجه
المجهول مجهول مطلقا فاجابوا عنه تارة بان المطلوب هو ذو الوجهين واخرى
بمنع كون المجهول مجهولا مطلقا لانه معلوم بهذا الوجه الوجه المعلوم فلا يرد
عليه ان المذكور في الكتاب رسم لحقيقة المنطق فلا يفيد تصور كنهها
بل هذا غير مسلم لانه تعريف بالعلل الاربع كما سيأتي وقد صرح العلامة بان الحد
الحد التام المشتمل على الذاتيات بحسب ما مع بعض العوارض المكملة للتصور وكيف يعلم
الى شبهة هناك ان ما يقال من ان التعريف بالرسم لا يفيد حقيقة المعرف ليس
على اطلاقه بل انما هو اذا كان بالجنس البعيد او بالخاصة فقط لان جميع الذاتيات
لا يكون مذكورا فيه واما اذا كان تعريف الشيء الرسمي بالعلل الاربع فيفيد الحقيقة
هذا كلامه وهو صريح في ان التعريف المذكور يفيد تصور حقيقة المنطق ولعل الجواب
بذلك اولى مما اختاره العلامة لانه يقتضي ان يجوز السؤال بما على الفاضل من لم يتحقق

اصلا قوله ما ذكره الاستاد انما هو التعريف بالعلل الاربع حقيقة وهذا التعريف
بما هو علل على سبيل الحمل انما يفيد الكنه ثم يرد المناقشة في الدليل حيث
اطلق الرسم ولم يقيده بالمخرج الرسم بالعلل الحقيقية والانصاف ان نظر
ذلك يستبعد جواز التخصيص بمعونة المقام ثم لو لم يعلق به احد مما لم يقل به احد وهو
شهادة نفي غير مقصور على ان القوم عن آخرهم صرحوا بوقوع الرسم في
جوابه ما هو كما هو آنفا ولعمري لو لم تطلع في كلام غير الاستاد على ذلك دل
على خلافه لكان حقيقا بان يصدقه فكيف وقد اطلعنا على وفاقه ولم يطلع على
ما فصلت في حواشي شرح التجريد وكذا بدات الشواهي وغيرها وهي مقتضية
لوجوده في الذهن او تثبيته والمنع على قوله ما لا يتم الشيء الا به ثابت الا انه يجوز
ثابت كيف والشيء الثابت لا يتم الا برفع المانع ورفع المانع ليس امرا ثبوتيا
واعترض عليه بان فيه نظرا اذ يمكن تقرير الدليل بوجه يندفع عنه هذا اذ يمكنه بان
يقال جملة ما لا يتم الشيء الثابت الا به وان كان ثلاثة اقسام احدها ما لا يتم الا بوجوده
كالف على ان شاء ما لا يتم الا بعدمه كالمانع وثالث ما لا يتم الا بوجوده وعدمه
كالمعد لكن ما نحن فيه من القسم الاول لان الكمالات الثابتة لا يتم الا بوجود
وهي مقتضية لوجوده في الذهن وبه يستدل هكذا المنطق ما لا يتم الكمالات
الا بوجوده وكل ما يكون كذلك فهو موجود اقول ما خلط لان الشارح ههنا
بصدد اثبات وجوده في الخارج ولذلك ورد عليه ما اورده المحقق في الحواشي
بانه كلام مجمل على ان اثبات وجوده الذهني لا يتوقف على تخصيص القسم الاول
فان جميع اقسام العلل موجود في الذهن ثم ما ذكره لو تم لكان دليلا آخر ومنع
بالايراد على ما ذكره الشارح من المقدمة المذكورة فاجابه بان ما ذكرنا كلام
قيل عليه هذا الجواب بعدم جريان ما اسسه فالاولى ان يجاب بان المسؤول عنه

بل الحقيقة لا يجب ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون له وجود ما لنحقق ماهيته
سواء كان هذا الوجود ذهنيا او خارجيا فانه كما ان الموجود في الخارج يستحيل نفيها عنه
الا ان كذلك الموجود في الذهن حينئذ يستحيل نفيها عنه ايضا كما حققه وانت تعلم
ان الحقيقة عبارة عن الموجودات الخارجية فهي بعد من تنبها كذلك وكيف يستحيل
مراده فالماهية كما مرحوا به وهي في قولهم الماهية الحقيقة بهذا المعنى وقد صرح
بان الوصف بهذا التحقيق للترغيب في الفن وما ذكره وان هذا الوصف تحقيق تعميم
شان بحسبه وما ذكره هذا القائل في الجواب يكفي المقدمات المذكورة في البيان
فلا يصح جوابا عن الايراد على البيان وحمل الحقيقة في الماهية الحقيقية على ما ذكره
ركيك جدا كما لا يخفى اذ يصير المعنى ح الماهية الماهية ولا يخفى ركاكته والمناسب
لو فرض ان يقول اي في قولهم الماهية الحقيقية بمعنى الموجود بمطلق الوجود فان
حيث المنطق كما سيأتي في آخر بحث هذا الكلام ما لا سترة به في نظر المفرط لان الايراد
المذكور منع المقدمتين اخوذ بين في كلام المستدل على دعوى افادة بيان الحاجة
لهيئة المنطق حد سيما قوله لا شك ان الكمالات ثابتة اي موجودات خارجية الا وهي
قوله وما لا يتم الشيء الثابت الا به فهو ثابت فوظيفة المستدل اثبات المقدمتين المذكورتين
والكلام المذكور لا يصلح لاثبات شيء منهما كما ترى والمقام لا يصلح لمعارضة
والنقض فهذا النقض الاجمالي مع ان الكلام المذكور لا يصلح للنقض منها الا على اثبات
هيئة المنطق بوجه آخر اباه والمقام لعدم تعلقه بما سبق من الكلام واعترض عليه ان
فيه نظرا اذ لا نعلم ان الايراد المذكور منع لما ذكره من المقدمتين وانما يكون كذلك
لو وجه الاستدلال بطريق القياس الاقتراني بحسب ما ذكره واما اذا وجه بطريق القياس
الاستثنائي بان يقال لو كان المنطق موقوفا عليه للكمالات الثابتة لكان ثابتا
في الخارج لكنه كذلك فهو ثابت فيه كان الايراد المذكور منعا للملازمة المذكورة

مستندا بان تلك الكمالات ثابتة في الذهن والموقوف على وجود المنطق فيه فعلى
تقدير وجودها في الخارج يجوز ان يكون وجودها الخارجي موقوفا على وجود المنطق
في الذهن فلا يلزم وجوده في الخارج ح يكون قوله فان قيل اشارة الى المقدمة
الممنوعة وتوجيهه ان يقال ثبوت الكمالات الموقوفة على المنطق يستلزم الوجود
قطعا وليس هذا الوجود في الذهن بناء على ان المراد بالمنطق المعلومات وهي ليست
من الموجودات الذهنية فيكون موجودا في الخارج على ان قوله لعدم تعلقها بما
سبق من الكلام غير تم اذ الجواب بتغيير الدليل من الطرق المسلوكة بين المشايخ
غاية الامر انه من الطرق المردودة اقول الاوجه لهذا التوجيه اصلا لان المعلومات موجودات
ذهنية قطعا فلا يلزم كونها موجودة في الخارج وكيف يصح ان يقال المعلومات ليست
موجودة في الخارج وكيف يصح موجودات ذهنية فيكون موجودة في الخارج فالحق
حمله على تغيير الدليل اذ لا يتيسر صورة الاستدلال اصلا على ان عبارة الشيخ
ظاهرة ان في القياس الاقتراني ومن تصور العلم من حيث انه موجود فيبحث
لان الشروع موقوف على تصور العلم واما العلم بالوجود فلا دخل له في البصيرة كما لا دخل
له في اصل الشروع واعترض عليه بان العلم بحال الشيء يوجب البصيرة كالتصديق
بالفائدة المترتبة واحوال الهيئة مركبة والعلم بالوجود هيئة بسيطة والاول مشروط
وهو بوطه بالثاني فاذا ... جامع ... الجمهور لانه موقوف عليه فكيف لا يكون
له دخل في البصيرة اقول انما تعرض ان المراد بالوجود هنا الوجود الخارجي
فلا شك ان التصديق بالفائدة المترتبة واخواتها لا يتوقف على العلم بذلك الوجود
فلا دخل له في اصل الشروع ولا في البصيرة فالاولى ان يقال هذا انها من جنس
الكلام المميز كما ذكره قدس سره والوصف بهذا التحقيق معقود الشارح
في البيان قيل اي في بيان ماهية المنطق وهي القانون المفيد لمعرفة طرق الاكتساب

من المعلومات الى المجهولات يشترط ايضا بحيث لا يقع من الغلط في الفكر الا نادرا فان
بيان الحاجة يخص في ان هذا كلا لا يخفى فلو قدم على بيان الحاجة لزم ذكره مرتين بالقول
لا تم انه لو قدم لزم ذكره مرتين اذ لو قال مثلا المنطق قانون يعتد للعصمة عن
الغلط في الافكار وهو محتاج اليه لوقوع الغلط في الافكار لم يلزم تكرار في تعريف
المنطق اصلا لكونه موقوفا عليه قيل فان قلت هذا مناف لما ذكره العلامة
آنفا من ان ثبوت التصديق بوجود المنطق لا يتوقف على التصديق بالاحتياج
المستفاد من بيان الحاجة لجواز ان يكون له دليل آخر قلت لا منافاة فيهما فان
العلامة حكم هنا بان ثبوت التصديق بوجود المنطق مستفاد من التصديق
بالاحتياج على الوجه المذكور فيكون الاول موقوفا على الثاني على تقدير ان يكون حصوله
بهذا الوجه وهذا هو المراد بالتوقف هنا وما نفاه اولا توقفه عليه مطلقا ولا منافاة
بين ان يكون شيء موقوفا على شيء آخر على تقدير ولا يكون موقوفا عليه مطلقا تأمل
اقول قد قيد الاستاد قدس سره استفادة التصديق بالوجود من التصديق بالاحتياج
بكونه على الوجه المذكور وهو صريح في انه على الوجه الذي يستفاد منه التصديق بالاحتياج
فيتوقف استفادته على هذا الوجه عليه فلا يتجه الايراد اصلا ولا يحتاج الى الجواب
ثم المتبادر من عبارة المتأخرين ان الظاهر ان المتأخرين ارادوا بهذه العبارة
معنى ورفيا وهو ان احد قسمي الادراك مصاحب للحكم وهو الادراك المتعلق بما تعلق
الحكم بشرط تعلق ذلك الادراك به فان له مزيد اختصاص وارتباط بالحكم وحقيق بان
يسمى مصاحبا له فاعتبر المصاحبة في التعلق بمتعلق احدهما اذ تعلق الشيء الواحد بالشرط
المذكور كانا مصاحبين ثم الادراك المصاحب للحكم في التعلق هو مجموع تصور المحكوم عليه وتصور
المحكوم به وتصور النسبة حال كونها معنى حرفيا رابطا بينهما فانه يتعلق بهذه المعلومات الثلثة
والحكم يتعلق بهذه المعلومات بالوجه المذكور بعينه بشرط تعلق الادراك المذكور فيكون مجموع

تلك التصورات والحكم مصاحبين في التعلق بشيء واحد وح لا يرد النقض بتصور
المحكوم عليه لانه متعلق بالمحكوم عليه وحده والحكم لا يتعلق به وحده فلم يكن مصاحبا له
في التعلق ولا بتصور المحكوم به ولا بتصور النسبة بمثل ذلك فان قلت سيأتي ان
الحكم يتعلق بالنسبة اولا وبالذات فيكون مصاحبا لتصورها فقط قلت هذا غير مسلم لان
النسبة معنى حرفي لا يمكن تعلقها بلا ملاحظة الطرفين ولا يمكن التوجه والالتفات اليها بالاستقلال
فكيف يتصور ان يتعلق الحكم بها اولا وبالذات في حكمها الى محل
الحق كما اشير اليه ان الاذعان يتعلق بمجموع الطرفين والنسبة حال كونها معنى حرفيا
رابطا بينهما فيكون مصاحبا لمجموع الادراكات الثلثة وهذه الثلثة احد قسمي العلم
عند المتأخرين وتصديق عند البعض وهي مع الحكم تصديق عند بعض آخر منهم
كما عند الامام الا ان الحكم عند الامام ادراك وعندهم فعل واقول فيه نظر اما اولا
فلان تفسير المصاحبة بهذا المعنى تفسير اللفظ بما لا يعلم منه اصلا لان المتبادر من لفظ المصاحبة
هو المعية الزمانية لا ما ذكره ولا قرينة على هذه العناية واما ثانيا فلانه اذا اريد
بها ما يتعلق بمتعلق واحد كما يدل عليه قوله فاعتبر المصاحبة في التعلق بمتعلق
واحد لزم ان يكون التصورات الثلثة المصاحبة للحكم بالزمان اذا اعتبر مع
الحكم المتأخر عنها بالزمان تصديقا ولا يقول بذلك احد مثلا اذا تصورنا زيدا
والقائم والنسبة بينهما ثم بعد ساعة تصورنا تلك الثلثة بتصور استينافي وحصل
الحكم يكون مجموع التصورات الاول مصاحبا للحكم لان متعلقها واحد فيلزم ان يكون
ولا قائل به فلا محيص عنه الا ان يعتبر مع التعلق بمتعلق واحد المعية الزمانية ايضا
وليس في العبارة اشعار بذلك على ان ذا [illegible] ولا يخفى عدمه على من له ادنى
بصيرة واما ثالثا فلان صحة هذا التوجيه موقوف على اثبات كون الاذعان متعلقا
بمجموع الثلثة اولا وبالذات وهو ممنوع كما ذكره الاستاد المحقق ومنع ذلك مكابرة

فقابل المنع بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه واما ثانيا فلانه لو رجع عن ذلك فادعى
ان الحكم متعلق بالمجموع واستدل عليه بما ذكره في منع الشبهة توجه عليه المنع الظاهر لان لا
المنافاة بين كون النسبة معنى حرفيا غير ملحوظ بالذات وبين كونه متعلق الاذعان
فان المعنى الحرفي ملتفت اليه بالتبع وان كان غير ملتفت اليه بالذات ولا نسلم ان
متعلق الاذعان يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات وان تمسك بوجدانه فلا نسلم
صحته كيف ووجدان غيره يكذبه بل الحق انه اذا حصل التصورات الثلث
ثم سنح لنا الدليل لا يحصل فينا بواسطة الدليل الا ادراك النسبة على انها واقعة
وليس الاذعان حكما على النسبة حتى يلزم كونها ملحوظة بالذات هذا ما يقتضيه
وهو الموافق لوجدان غيره ممن يوفق لوجدانه ثم هذا او قيل المراد بالادراك مع الحكم جميع
الادراكات التي حصلت مع الحكم بالضرورة وبعضها ان يتبع وجود الحكم بدونها فيمتنع
التوزيع لم يبعد كل البعد على ان الادراك الذي مع الحكم لا يثبت ان التصديق
على مذهب الامام والحكماء هذا التقييد لتوجيه عدم الالتفات اذ مرجع الى هذا التوجيه
كما سنذكره من انه اثبات لمذهب جديد من غير مستند معتمد ظاهر
ذلك فافهم لكون الحكم عارضا له اعترض عليه بانه ان اراد بعروض الحكم انه الحكم
يعرض لمعروض له بالعرض لكونه فعله فلا شك ان الحكم وساير الادراكات عارضة للنفس
الناطقة كما تقرر في الحكمة وان اراد به تعلق الحكم به كتعلق العلم بالمعلوم فلا شبهة
في انه لا يتعلق الحكم بادراك النسبة ولا بادراك المجموع بل انما يتعلق بالمدرك فيجب
عنه بانه اراد به حصوله بعده بلا واسطة وهذا هو مجموع الادراكات الثلثة وفيه ان
ادراك النسبة ايضا كذلك بل هو كذلك حقيقة وهو في ... اقول ضعف هذا الجواب ظاهر
فان اطلاق العروض على حصول الشيء عقيب شيء آخر غير متعارف في اللغة والاصطلاح
اذ لا يقال بحسب اللغة ولا الاصطلاح ان المعلول عارض للعلة الموجبة مع انه حاصل

عقيبه بلا واسطة وما ذكره من الايراد عليه ماخوذ مما ذكره الاستاد قدس سره
في حاشية الحاشية والاولى في الجواب ان يقال وصف الحكم بعروضه لمجموع الادراكات
الثلث باعتبار ان معلومه عارض لمعلومات تلك الادراكات بناء على ما ذهب اليه
المتأخرون من ان الاذعان متعلق بوقوع النسبة ولا وقوعها فيكون من قبيل الوصف
بحال المتعلق على ان العلم متحد مع المعلوم بالذات وح يبتني عليه ما ذكره الاستاد
من انه بالحقيقة عارض للنسبة لا للمجموع على مذهبي الامام والحكماء فتقييد تصور النسبة
في المعية ليس على تصور الطرفين لان الطرفين ملحوظان قصدا واما النسبة
ففي آلة لملاحظتهما فهو بتصور النسبة وهو حال الطرفين في الالتفات والاذعان
الحكمية اذ هو حال النسبة في الالتفات والطرفين ايضا فالحكم ادراك متعلق اولا
وبالذات بالنسبة وبواسطتها متعلق بالطرفين لا ان هناك عروضين بل عروض
واحد للنسبة بالذات وللطرفين بالواسطة وباقي الادراكات وح صار بعينه
مذهب الامام بل مذهب الحكماء ايضا ولم يبق بينهم نزاع معنوي لان قول الحكماء
التصديق وجعل التصورات الثلث شرطا معناه ان التصورات التي هي قبل الاذعان
شرط للادراك الذي هو حالة ادراكية حصلت عند الاذعان والقبول وقول
الامام بالتركيب وجعل التصورات شطرا معناه ان تلك الحالة الادراكية التي ذكرناها
من حيث انها متعلق بتلك الامور ومنكشف بها حالة مركبة منها هذا ما يقتضيه الوجدان
شاهدا عليه وبعد ما وجدت كذلك نقل الي من بعض فضلاء الزمان انه حقق المقام
على ما وجدت اقول لعله توهم ان النسبة لما لم يكن ملحوظة بالذات بل هي آلة لملاحظة
الطرفين كان ادراكها ادراكا للطرفين وكذا توهم مثل ذلك في الحكم ورتب
على ذلك اتحاد الادراكات والكل غلط لان ادراك النسبة متعلق بنفس النسبة
لكنها ليست ملحوظة بذاتها بل ملحوظة من حيث انها رابطة بين الطرفين المدركين

ممنوع

سابق على ادراك النسبة او ادراك الطرفين بل في مع ادراكها ولا يلزم من ذلك
ان يكون ادراك النسبة او ادراك الطرفين وكذا الحال في الحكم ثم ما ذكره من التوفيق
بين المذهبين لا يكاد يستقيم كما لا يخفى على من استقام فطرته وكذا ما ذكره في توجيه
قول الامام بالتركيب اذ على تقدير اتحاد الادراكات كما صرح به لا يبقى التركيب
وان اراد بالاتحاد ان الادراكات تألف ادراك واحد من تلك الادراكات المتعددة
يكون ذلك الادراك المركب هو التصديق فهو مذهب الامام وليس مذهب الحكماء
وبالجملة كيف يتحد المذهب القائل ببساطة التصديق والمذهب القائل بتركيبه
وما نسبه الى وجدانه في رسالة ما ادعى بعض المحشين وجدانه كما سلف منا الكلام
عليه ولما كان اثبات مذهب جديد الى آخره هذه العبارة تحتمل وجهين احدهما
ان القول بان هنا مذهبا جديدا من غير سند معتمد دال على ذلك بعيد
ويدل عليه ما قاله قدس سره من انه لولا ان الامام صرح بتركيب التصديق في
كتبه لما اثبت ذلك المذهب له وح يتوجه عليه ان الكاتبي صرح في شرح الملخص
بذلك الا ان يقال الكلام مع الكاتبي ايضا كذلك والثاني ان ذكر مذهب
جديد واحداثه من غير سند يعتمد به بعيد وفيه ان شناعة ذلك وبعده
بعد تحققه لا تقتضي عدم الالتفات اليه من غير سند معتمد عليه يدل على كون
ذلك مذهبا له بعيد جدا فلا ينبغي ان يلتفت اليه في توجيه كلامه وما نقل عنه
قدس سره يوافق هذا الوجه موافقة تامة لانه ذكر عدم سند معتمد يدل على
ان مذهب المصنف ذلك لم يحسن حمل كلامه عليه فالمطابق التوفيق على مذهب
الامام قيد عليه حمل العبارة المذكورة على ما قيل ان مذهب الامام صحيحا احتمال
الشيء بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلانه صرف للعبارة عن ظاهرها الى ما لا يفهم
منها [illegible] على من له ادنى انصاف واما معنى فلان المتأخرين لما صرحوا

بان الحكم فعل صرحوا ايضا بانه ماخوذ في التصديق بقولهم ويقال المجموع
تصديق فيكون التصديق عندهم مركبا من فعل وادراكات فلا يكون ادراكا
عندهم ولا ينبغي ان يفسر كلامهم بما يقتضي ان يكون ادراكا والاولى ان
يحمل الكلام على ما هو المتبادر منه ويراد بالادراك الصاحب [illegible] ما حققناه
آنفا اقول فيه بعد الاستاد قدس سره معذرة الصرف عن الظاهر بما ذكره
من ان اثبات مذهب جديد من غير سند معتمد بعيد جدا فذلك قرينة
صارفة اذ لو حمل على ظاهره لكان فيه نسبة مذهب جديد الى المصنف من
غير سند معتمد يدل على انه مذهبه بل من غير سند معتمد دال على ثبوت
اصل ذلك المذهب كما اوضحناه ايه سابقا وما ذكره هذا المحشي منقول
عما ذكره قدس سره وما ذكره من البعد المعنوي مدفوع بان الشيخ الذي
نقل لم يصدر عن المقصود كلام غيره ولا يصير قرينة على [illegible] بين كلاميه فظهر
اندفاع قوله والاولى ان يحمل الكلام على ما هو المتبادر منه على انه يرد عليه
ما زعم انه حققه محققا من قبل ومع ذلك منتقض بتصور [illegible] عليه
يمكن ان يقال هذه المركبات التي لا وجود لها بحسب الاصطلاح ولا بحسب غيره
ولا يمكن نقض التعريف بامور فرضية والا فرض ان يقال ان [illegible] غير حيوان [illegible]
التعريف به واجيب عنه بان قوله ولا بحسب غيره ممنوع اذ لها وجود بحسب الاعتبار
اذ لكل احد ان يعتبر تركب الحكم الموجود في الذهن مع كل واحد من الامور المتعددة
الموجودة فيه ومع كل اثنين منها فاذا اعتبر ذلك يحصل موجودات اعتبارية
ثم ينتقض التعريف بها واعترض عليه في الجواب فبان حاصله ان تلك الصور
امور اعتبارية فرضية فاذا اعتبرت حصل موجودات اعتبارية وينتقض
بها التعريف [illegible] ان يرد ويقول اذ جاز نقض التعريف بالامور الاعتبارية

قوله

فليعتبران لا حيوان وينتقض تعريف الانسان وقس عليه نظايره واما
في السؤال فلانا نمنع ان تلك المركبات الست لا وجود لها اصلا اذ عند حصول
الحكم تحصل تلك المركبات الست فيكون حاصلة عند حصول التصديق اقول
لا نم ان حاصل الجواب ان تلك التصورات امور اعتبارية مع حاصلها انها
امور مجتمعة في نفس الامر يمكن اعتبار الوحدة التركيبية فيها كما اعتبر اهل الاصطلاح
لمجموع التصورات الثلث مع الحكم مركبا واحدا فكما ان المجموع واحد اعتباري فكذلك تلك التصورات
الست مركبات متصفة بالوحدة الاعتبارية فينتقض التعريف بها لان حاصل التعريف
ان التصديق هو المركب من التصورات والحكم الذي له وحدة اعتبارية وعلى هذا توجيه
دفعه ان يقال المراد الوحدة الاعتبارية التي اعتبر في الاصطلاح او يقال ان
المركب من الثلثة والحكم له وحدة نوعية في نفس الامر اذ به يصير المدركات
نقشة واحدة هي نوع من انواع المركبات بخلاف التصورات الست فانها ليست
لها وحدة كذلك اذ لا يحصل بها نوع من انواع المركب لا من انواع المعقول
هي بمنزلة المركب الذي يحصل العقل من الهيولى والصورة النوعية بدون الصورة
الجسمية او من الصورتين بدون الهيولى ولا مجال على هذا التقرير لان
يقول ما ذكره هذه المحشي كما لا يخفى وقد يراد من قال بان المركبات الست لا وجود
لها اصلا ان ليس فيها تركيب اصطلاحي او تركيب يحصل به نوع واحد من انواع
المركبات كما ذكرنا وح لا يرد عليه ما ذكره وفيما اورد في توضيح ما بصدده وقضيته
نظر وقيل بين الفرق بين ادراك النسبة الحكمية والحكم لكن الا انسان منشيها الا انهما
متحدان بالذات ومتغايران بالعرض في بعض المواد كالاوليات وذلك لان ادراك
النسبة الحكمية هو ادراك النسبة التامة الخبرية الثبوتية في القضية الموجبة والسلبية
في القضية السالبة باعتبار عدم عروض القبول لها والاذعان بها للنفس الناطقة والحكم

هو هذا الادراك بعينه لكن بشرط عروض القبول لها والاذعان بها للنفس فهما
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والاول متقدم على الثاني في جميع
المواد ولان صورة النسبة الجزئية ما لم تحصل عند النفس لم يمكن لها الاذعان بها
والتعرض عليها اما اولا فلان عروض الاذعان للنسبة الحكمية التي هي معنى حرفي
غير ملتفت اليه غير معقول بناء على ان الاذعان حالة ادراكية يتعلق بالمعلوم الملتفت
اليه من الطرفين حال كون النسبة معنى حرفيا ملحوظا بتبعيتهما كما هو التحقيق وقد اعترف
هذا الفاضل به كما ستقف عليه عن قريب مثلا اذا ادركت زيدا ومفهوم الكاتب والنسبة
الحكمية وبعد ذلك تدرك ان زيدا كاتب على وجه الاذعان والقبول فقد اذعنت بها
فلان الاذعان حالة ادراكية كما سيجيء تحقيقه فلو كان عارضا للنسبة حال ادراكه
كما سيجيء تحقيقه فلو كان عارضا للنسبة الحكمية كما حسبه يكون النسبة المذكورة
لا محالة معلوما به فاذا قد تعلق بالنسبة الحكمية ادراكان ادراك تصوري سابق
واذعاني فان اراد بالحكم الاذعان لم يصح ما ذكر ههنا من قوله والحكم هو هذا الادراك
نفسه لكن بشرط عروض القبول لها والاذعان بها وان اراد به التصور الذي
بشرط اقتران الاذعان لم يصح ما ذكر فيما ذكره فيما سيقف عليه من قوله وليس الادراك
ايضا حكما هو جزء التصديق على مذهب الامام ونفسه على مذهب الحكماء لان
التصديق اذعان على مذهب الحكماء لا تصور النسبة الحكمية بشرط اقتران الاذعان
بها واما ثانيا فلان ادراك النسبة الخبرية عنده بشرط اقتران لم يمكن ادراك
النسبة الحكمية وح يمتنع تقدم ادراكها على الحكم مطلقا اذ لا يوجد الاول الا عند الثاني
بناء على ان الاذعان لازم لادراك النسبة ههنا فاذا ادركته مقرونا بعدم الاذعان
يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وقوله صورة النسبة الحكمية ما لم تحصل عند النفس
لم يمكن لها الاذعان بها يستدعي تقدم مطلق ادراكها مقرونا بعدم الاذعان الذي

من اعتراف القايل به فغير تام اذ غرضه التعبير عن النسبة وذكر الطرفين لكن لا يتيسر التعبير عنها الا به
من انه لا يمكن التعبير عن المعنى الرابطي الا بذكر المتعلق ومن ذلك يمكن ان يدفع ما اورده
عليه ثانيا بانه ربما يختار ان الحكم فعل كما هو مذهب المتأخرين فلا يلزم تحقق ادراكين
بالنسبة ولا ثانيا فقض ذلك قوله وليس ادراكه حكما يجوز ان يريد به ذلك الادراك
لشرط مقارنة الاذعان او بعله فقد بينا كلام القوم ومن ذلك انه يمكن
ان يقال مراد القايل ان ادراك النسبة الحكمية ح يندفع عنه منع تقدم ادراكها
على الحكم اذ مراده التقدم الذاتي لا الزماني كيف وقد صرح في اول كلامه بنفي تقدمها
زمانا في الاوليات فلا يجوز حمل التقدم في كلامه على التقدم الزماني وحمل قوله
اعتبار عدم عروض القبول على عدم اعتبار العروض لا بعيد كل البعد لا يجوز ان
يراد به اعتبار عدم عروضه في حد ذاته فان الماهية مسلوب عنها في حد ذاتها
جميع ما عداها فيصح ان يوصف الادراك المذكور بعدم عروض القبول له بهذا المعنى
فان القبول امر عارض له مقارن وهو خال عنه في حد ذاته وايضا يمكن ان يراد
باعتبار عدم العروض عدم اعتبار العروض والتوثيقة على هذه العناية بحكم
بالتحقق وجها بالزمان في الاوليات فتعين الحمل على ما ذكرنا من احد الوجهين
والمناقشة في العبارة بعد ظهور المعنى ليس من داب المحصلين وعلى هذا يندفع
ما ذكره من ان اللازم تقدم مطلق ادراك النسبة لا تقدم ادراكها مقرونا
بعدم الاذعان لم يرد هذا القايل بما ماله كما علم مما حققنا ومن ان مراده بتقدم
ادراك النسبة بالذات على مقارنة القبول له فلا يرد ان ادراك احد الطرفين
الخ قيل فان قلت هذا اذا لم يكن النسبة اولية اما اذا كانت اولية يحصل تصورها
مع حصول الحكم دايما وكذا حصول احد الطرفين مركبا مع تلك النسبة وكذا حصولهما
مركبين معها فيتحقق اربع صور اخرى مغايرة للصور الست قلت ادراكه

هو ادراك النسبة الحكمية بعينه اقول كلام هذا القايل يحتمل معنيين احدهما لكن في كلام المعترض
ايضا اشتباه نبه عليه ان مدعيهما اما الاول فمسبوق بتمهيد مقدمة هي ان القدماء
لم يثبتوا الا تصور الطرفين سوى الادراك الاذعاني الذي هو الحكم فعلى مذاقهم يكون
ذلك الادراك متعلقا بالنسبة التامة الخبرية ثبوتية في الايجاب وسلبية في السلب واما
المتأخرون فقد اثبتوا التصور امرا اخر سابقا عليه هو النسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب
والسلب عندهم في صورتي الايجاب والسلب واذا ظهر ذلك فلا يخفى ان كلام هذا
القايل من الخلط والخبط وذلك لانه ح لا يكون هناك نسبة واحدة هي مورد الايجاب
والسلب ولا يكون النسبة ثبوتية في جميع المواد ولا يكون اجزاء التصديق عند الامام
ادراكات اربعة بل ادراكات ثلثة يكون احدها معتبرا باعتبارين ولو اعتبر ادراك
واحد ادراكين يجب اعتبار مقارنة الغيرية وعدم مقارنته لجاز تحققهما في تصور المحكوم
عليه والمحكوم به باعتبار مقارنة الحكم وعدم مقارنته وايضا حمل هذا القايل الاذعان
والقبول المراد ادراك مقارنا وهو خلاف التحقيق واما في كلام المعترض
فمن ذلك ان ما زعمه من عروض الاذعان للنسبة التي هي معنى حرفي غير معقول مبناه
عليه من ان الاذعان حالة ادراكية يتعلق بمعلوم ملتفت اليه هو الطرفان حال
كون النسبة معنى حرفيا بينهما غير معقول والدال على ما سبق منه لا يفيده اذ لم يرد
هناك على ما ذكره منه من الدعوى المجردة التي وردا في صورة منع خارج عن
قانون التوجيه كما سبق على انا نعلم قطعا انه لا يحصل لنا بعد تصور الطرفين الا الحالة
الادراكية المتعلقة بالنسبة والموضوع والمحمول ولا يثبت لنا بذلك علم آخر بالطرفين
بل الطرفان معلومان بادراك سابق باق وقت الاذعان بذلك الاتحاد ولما كان
الاتحاد معلوما على الوجه الرابطي لا يمكن ملاحظته الا مع الطرفين ولا حاجة في ذلك
الى تعلق علم آخر بهما سوى العلم الذي حصل لنا قبل الاذعان وعلم من ذلك ان

النسبة بخصوصها وكذا التصورات الثلث الباقية وان كان حصولها مع حصول
الحكم دائما لكن هذا النوع من الادراك لا يكون حصوله مع حصول الحكم دائما والمراد
بهذا اندفع الاعتراض واعترض عليه ايضا اولا فلان ما ذكر في توصيف التصديق
بما انك لا يعلم منه ما سماه مرادا واصطلاحا وثانيا فلانه ليس مرضيا ولا مبينا ان
الادراك الحاصل مع الحكم دائما نوعان احد النوعين لا يحصل بدون الحكم والآخر
والآخر يحصل به اقول الاول مدفوع بان هذا التقسيم الى الانواع فاذا فيه قسم
منه بدوام الحصول مع الحكم يكون معناه دوام حصول ذلك النوع ويفوع ادراك
النسبة قد يحصل بدون الحكم وكذا المركبات المذكورة وان لم توجد في ذلك
المعينة بدونه فلا يصدق ارادة هذا المعنى واما الثاني ففيه خبط جلي اذ لم يدع هذا القائل
ان الادراك الحاصل مع الحكم دائما نوعان احدهما لا يحصل بدون الحكم والآخر يحصل
بدونه بل ادعى ان الادراك الحاصل مع الحكم دائما نوع واحد هو التصديق والانواع الاربع
المذكورة ليست من هذا النوع لانها قد توجد بدون الحكم ثم كيف يتوهم ان الادراك
الحاصل مع الحكم دائما نوع يحصل بدونه فانه يشتمل على تناقض ظاهر المعقولات متباينة
قيل فان قلت اذا كانت المقولات متباينة لم يصدق على الحكم الحاصل في الذهن
مثلا مقولة اخرى لكن ذهب القوم الى انه في الذهن علم ومندرج تحت الكيف
قلت انما يلزم عدم صدق مقولة اخرى لو كان في الذهن مندرجا تحت الكم حتى
يصدق عليه الكم ومقولة اخرى اما اذا لم يكن مندرجا تحت الكم بل يكون مندرجا
تحت مقولة اخرى كما عرفت فيما حققت ذلك في الحواشي السابقة فلا يلزم صدق تلك
المقولة عليه ولا يقدح في ذلك تباين المقولات اقول من البين ان الذاتيات
لا يتبدل فيبدل الى الوجود فان ما يمكن انفكاكه عن الشيء لا يكون ذاتيا له فما ذكره
بالحقيقة قول بالشبح والمثال لان الامر الذهني اذا كان من مقولة الكيف مثلا والامر

قوله

الخارجي

الخارجي
من مقولة الكم فهما متباينان بحسب الجنس العالي فكيف يكون احدهما هو الآخر مع ان
برهان الوجود الذهني يدل على ان افراد واحد الحدها بحوال من الوجود بمعنى ان
الماهية واحدة والوجود مختلف على ان هذا القائل يقول في ذلك كما هو مذهب المحققين
ولا بالشبح والمثال ومن البين انه لا يمكن الجمع بين تبدل الماهية بتبدل الوجود
وبين القول بمذهب الجمهور وما توهمه من ان معنى الخارجي والماهية انه لو وجد
كون الامر الذهني موجودا في الخارج لكان عين الموجود الخارجي غير تام اما اولا
فلان برهان الوجود الذهني يدل على وجود الاشياء بانفسها في الذهن لا على
وجود شيء يكون عينه على تقدير امر غير واقع والا لكان ادراك كل شيء بوجود شيء
يجمع اضداده واما ثانيا فلانه ان اراد به انه على تقدير وجوده الخارجي عينه فليس كذلك
فان الكيف المذكور موجود عنده في الخارج قائما بالنفس وقد صرح هو بوجوده
الخارجي في مواضع متعددة مع انه ليس عين الكم كما صرح به هنا وان اراد انه
على تقدير وجوده خارج النفس عينه فهو غير تام لانه عرض قائم بالنفس فاذا فرض
قيامه بغير النفس او بذاته كان كيفا قائما بغير النفس او قائما بذاته لا كما وذلك كل
نقول المقدمة التي ذكرها في الحواشي السابقة وعول عليها في هذا الزعم وهي ان الوجود يغير
الماهية مقدمة شعرية خالية عن التحصيل وهل هذا الا كما يقول احد ان زيدا حصل في
الدار وصار في هذه الحال غير زيد وهو كلام مشتمل على الحقيقة او من البين
انه لا يكون ذلك الحصول عارضا لزيد وقد فصلت ذلك فيما كتبته على حواشيه
السابقة فعليك به واما الصادق فيه لا يكون على ما الفردية قبل عيدان المركب
من الجوهر وما ليس بجوهر قطعا يصدق عليها انه جوهر كما ان المركب من القطعات
الخشبية الجوهرية والهيئة الاجتماعية التي ليست بجوهر مع صدق الجوهر على السرير وكذا
المركب من المركب وما ليس بمركب كالبسيط يصدق عليه المركب اقول على ان

تلك التوحض اماته وعلى من ادعى كليا ان المركب ما يصدق عليه شيء وما لا يصدق
عليه لا يصدق عليه ذلك الشيء ولم مرجع العادة بهذا الحكم كليا بل ادعى الضرورة
في ان المركب ما يصدق عليه العلم وما لا يصدق لا يصدق عليه العلم وان المركب
ما يصدق عليه الحيوان العلم وما لا يصدق عليه لا يصدق عليه الحيوان ومن
البين ان يكون هذا ان الحكمان ضروريين وان كان ضروريا ايضا الا ان المركب
ما يصدق عليه الكثرة وما لا يصدق الكثرة كالواحد يكون كثيرا وان المركب من
المركب ما ليس بمركب كالبسيط يصدق عليه المركب فان فان قلت المركب من
الحيوان وما ليس بحيوان قد يكون حيوانا فان الغذاء الذي ليس بحيوان
بالضرورة قد يصير جزءا من الحيوان والمركب منهما حيوان قلت الغذاء ما لم يصير
من جنس المغتذي لا يصير جزءا منه فلا نم ان التركيب هناك من الحيوان وما ليس
بحيوان اقول دعوى الاستنادية لما كان في خصوصية المادة لا يبقى بالنسبة بعضه
الحيوان كثيرة وتبع بل لا حسن كما لا يخفى على الذوق السليم ثم اقول ان ما ذكره في جواب
القايل فيما يحكى حصنفه ثم ما ذكره القايل من الثلثة مركب من الاثنين والواحد
مما لا هو التحقيق عند الجمهور فان العدد عندهم مركب من الوحدات لا من
الاعداد والتحقيق كما حققه في موضعه وما ذكره المعترض في جواب السؤال مقدوح
ايضا اذ لو اراد بقوله ان الغذاء ما لم يصير من جنس المغتذي لا يصير جزءا منه
ان الغذاء يصير حيوانا فليس كذلك مع انه كلام مناقضة لان حيوانا
لا يصير جزءا حيوان وقد صرح بانه يصير جزءا من الحيوان وان اراد انه لم
يصير من اجزائه لا يصير جزءا منه فلا يندفع السؤال بذلك لان البدن العتيق
يصدق عليه الحيوان وقد انضم اليه الاجزاء الواردة من الغذاء التي ليست حيوانا
مع انه يصدق الحيوان على المجموع ايضا بدن الحيوان اذا اعتبر بدون شرطه وطلقه

جنس ح

بلغ

والجملة مثلا يصدق عليه الحيوان واذا اعتبر به دون شرطه وطلقه مع تلك
الامور ايضا يصدق عليه ان الحيوان لا يصدق عليها ولا فلعل غرض ذلك
الا بان تخصيص المثال بالمركب من فرد الحيوان مع ما ليس جزءا من الحيوان اصلا
ولا يخفى حاله اذعان وقبول النسبة قيل بحث اذ النسبة كما مرت
الاشارة اليها معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية ولا يمكن التوجه والالتفات اليها
في تلك الحال فكيف يتعلق بها القبول والاذعان بل الاذعان والقبول
يتعلق اولا وبالذات بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما كما يشهد به
الفطرة السليمة فيكون متعلقا بالمجموع الا ترى ان الشيخ علق التصديق
فيما سيأتي من قوله وصدقت انه كذلك لا بالنسبة لا يقال ما سيأتي
من قول الشيخ والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها يدل على ان التصديق وهو الاذعان يتعلق
بالنسبة لانا نقول اراد بصورة التاليف صورة النسبة لا صورة المجموع والا لم
يعطف عليه صورة القضية بقوله وما تالف منه وقوله هذه الصورة اشارة
الى صورة التاليف لانا لا نم انه اراد بصورة التاليف ما ذكرنا وصورة القضية
الموجبة هذا ذاك والسالبة ليس هذا ذاك وعلى هذا القياس لم لا يجوز ان اراد
بصورة التاليف ذلك لكن لا نم ان قوله هذه الصورة اشارة الى صورة
التاليف ولم لا يجوز ان يكون اشارة الى صورة التاليف وما تالف منه حتى يكون التصديق
متعلقا بالمجموع لا بالنسبة وحدها فان قيل قولا المعنى الحرفية ملحوظة ومتلفت اليها
لا انها غير ملحوظة اصلا والتوجه والالتفات اليها من حيث انها حالة للطرفين
والة لملاحظتهما والقبول والاذعان لا يقتضي كون المذعن امرا مستقلا بل الاذعان
ملحوظا بذاته وما ذكره من ان القبول والاذعان يتعلق اولا وبالذات بالطرفين

مع ص

اشارة صح

واستشهد

حال كون النسبة رابطة بينهما واستشهد فيه بالفطرة السليمة مخالف للفطرة السليمة
فان كل احد يجد من نفسه انه ما حصل له الاذعان به بالدليل مثلا او تلاوة الآيات
هو انه واقع والموضوع والمحمول الا الطرفان ونسبة ملاحظة النسبة الرابطية فان المحمول بعد
تصور الطرفين هو ذلك للاتحاد والارتباط بينهما فاذا وقع الدليل يحصل ادراك
الواقع ذلك الاتحاد على طريق الاذعان وذلك لا يشتبه على من استقام فطرته
هذا او تفريع التعلق بالمجموع على التعلق بالطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما
غير صحيح اذ لا يلزم من التعلق بالطرفين في تلك الحال ان يكون متعلقا بالمجموع وقول الشيخ
بل صدقت انه كذلك لا يدل على تعلقه بالمجموع اولا وبالذات لان المعنى الرابطي
لا يمكن تعلقه الا بعد تعلق اطرافه ولا التعبير عنه الا بعد ذكر متعلقاته فلذا لم يذكر
في ضمن القضية وعبارة الشيخ صريح في ان المراد بهذه الصورة صورة التاليف
من النوع على ذكر تحقيقات تشهد الطبع السليم برضيها اما الاول فلان ارادة
القضية من التاليف حتى يكون معنى صورة التاليف كصورة القضية في غاية البعد ولذا
حمل الصورة على ما يقابل المادة خلاف الظاهر الظاهر ان المراد بالصورة هيئتها هو
الصورة الذهنية كيف لا والمقابل الى الخارج بالمطابقة هو تلك الصورة كما صرح الشيخ
وباعتبار اما الثاني فلان صورة المؤلف منه ولا دخل له في المطابقة واللامطابقة
فان صورة التصورات وهي لا يحتمل المطابقة كما تحقق في موضعه بل المحتمل لها هو صورة النسبة
الملاحظة على الوجه الرابطي فلا وجه لادخال الاطراف في ذلك فتخصيص ذلك بمشتمة الحكم
على ان متعلق التكذيب اولا وبالذات هو النسبة لان التصديق هو قبول المطابقة — اللامطابقة
والمطابقة واللامطابقة بوصفان للاطراف ولا دخل لها في قبول النسبة لها فلا
تحتاج اليها التحصل النسبة الملحوظة بينها لما وصف بها المركب منها ومن الاطراف
يكون باعتبار النسبة والظن ان هذا التشبيه لمكين الفصل الشبيه ... فقلت المدرك

بعد ادراك

بعد ادراك النسبة بين الطرفين بجعلها يكون مشتملا على المحكوم عليه والنسبة
والمحكوم به هو وقوع النسبة بينهما بالفعل حتى يلزم التسمية بذلك الامور فيه بالقوة
واذا صرح بها بالتفاصيل يخرج هذه الامور من القوة الى الفعل والحكم هو ذلك المجمل
اي ادراكه وفيه بحث اما اولا فلانا اذا نقلنا مدركاتنا حال ادراك معنى قولنا البياض
عرض لا نجد سوى البياض والعرض والنسبة بينهما مدركا آخر غاية الامر انه يتعلق
بالبياض ادراك تصوري والتفات وبالعرض كذلك وبالنسبة بينهما ادراك
بلا التفات ويتعلق بمجموع القضية حال كون الطرفين ملتفتا اليهما والنسبة
رابطة بينهما ادراك تصديقي وهو قبولها والاذعان بها فكما انا اذا
شككنا في القضية المذكورة نتردد في ان البياض عرض ام لا لا في ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة كذلك اذا صدقنا نذعن ونقبل ان البياض عرض لا ان النسبة
واقعة واما ثانيا فلانه لو كان المدرك المجمل امرا مجملا لا يكون فيه قبل التفاصيل
محكوم عليه ولا محكوم به وبعد التفصيل وظهور المحكوم عليه والمحكوم به يكون النسبة
محكوما عليه والواقع محكوما به لا يكون البياض او العرض محكوما عليه بل الحكم
لا قبل التفصيل ولا بعده ثم اقول ان ما ذكره المحقق كلام الاستاد قدس سره فلا
حاجة اليه لانحصاره في ... مقصوده وهو ما اورد عليه من البحث
الاول فمبني على مذهب القدماء وهو ان ليس بعد تصور الطرفين الا ادراك النسبة
التامة الخبرية على وجه الاذعان به وكلامه قدس سره مبني على ما ذهب اليه المتاخرون — دون
حيث اعتبروا تصور النسبة الحكمية وفرقوا بينه وبين الادراك الحكمي لحصول الاول
في صورة الشك دون الثاني وقد صرح قدس سره في شرح المواقف بان اثبات
تصور النسبة الحكمية من تدقيقات المتأخرين والخلاف في ذلك بين الفريقين
مشهور ومنع في شرح ذلك بل الاصح فليس فيما اورده هذا القائل شبهة فيه كما لا ...

ولم يحق المقام على وجه يندفع به ما تمسك به المتأخرون على التغاير بل ادعى
فيه البداهة او الوجدانية ومثل ذلك فيما هو محل النزاع غير مقبول عند المحصلين وقوله
ويتعلق بمجموع النسبة حال كون الطرفين ملحوظين بها والنسبة معنى حرفي رابط بينهما
ادراك تصديقي مبني على زعمه ان الحكم يتعلق بالمجموع وقد سبق الكلام عليه وانه
يكرر هذه الدعوى في كلماته بلا تقريب ورجاء ان يتركه في الخواطر الى ذلك وقوله
وكما اذا شككت في القضية المذكورة تتردد في ان البياض عرض له في الجسم في ان النسبة
واقعة ام لا كذلك في صورة التصديق تذعن ان البياض ان النسبة واقعة لا يخفى
سوى ما من جهة هذا القياس فان من يقول ان الاذعان يتعلق بان النسبة واقعة
يقول ايضا الشك في وقوع النسبة ولا وقوعها اذ عنده ان الحكم يتعلق بمحل التفصيل
النسبة واقعة والتردد في هذا المحل بعينه حيث لم يذعن بها طرفيه فتردد فيها
من انه يجوز ان لا يكون البياض عرض الجسم وتحكم بانه عرضه وتحكم بانه بعد الحكم لا قبل
التفصيل ولا بعده مدفوع بان الامر المجمل هو الحكم بالعرض على البياض فانه التفصيل
يظهر به الحكم على النسبة كما نبه عليه عبارة الاستاذ قدس سره وذلك يوجد في كل
من ان معنى ضرب مثلا ضرب مقرون بالزمان الماضي منتسب الى فاعل ما فان
هذا المفصل لا يقع موقع معنى ضرب حتى يرتبط بزيد بل هو تعبير عن معنى ضرب
بضرب من التحليل فكذلك هنا لا يقع فيه النسبة واقعة موقع الحكم في
القضية حتى انتظم بالطرفين كما انتظم الحكم بها بل هو تحليل التفصيل بوجه ما لذلك
المجمل وتقرب من ذلك انهم يعبرون عن معنى قولك سرت من البصرة الى الكوفة
بالابتداء الذي هو آلة لملاحظة السير والبصرة وامثال ذلك كثيرة عدها من تتبع
وان شئت تفصيل المقام فاستمع لما يلقى اليك من الكلام وهو انك اذا قلت
زيد قائم فهمت منه لفظة زيد تدل على الذات المعينة ولفظة قائم على مفهوم ولفظة است

منه

على انه والموضوع بالمحمول ثم ان هذا الاتحاد وهو في الموجبة مثبت في اللفظ
والادراك بحرف الموجبة والى به فلفظ است تدل على ثبوت ذلك الاتحاد ولفظ
نيست على نفيه الا ان الاتحاد ونفيه وثبوته او انتفاؤه ليس مدركين بصورتين بل بصورة
وحدانية وهذا هو العلم الاجمالي فثبوت ذلك الاتحاد او سلبه حال كونه مدركا بالاجمال
اي بصورة واحدة حيث لا يلاحظ الطرفين واذعن به يكون تفصيله ذكره الاستاذ
من قوله النسبة واقعة والنسبة ليست بواقعة ثم ههنا موضع خلاف في ان النسبة
مدركة اولا بصورة على حيالها ثم تدرك وقوعها على وجه لا يكون لكل من الوقوع والنسبة
صورة على حدة كما ذكرنا او يكفي هذا الادراك الاجمالي من غير سبق ادراك النسبة
بصورة مخصوصة والمتأخرون حكموا بالاول لما ذكره من صورة الشك والقدماء
بالثاني وهو الذي يشهد به الوجدان الصحيح كما فصلنا في بعض المواضع وما استدلوا
في صورة الشك بان المدرك فيها ايضا هو النسبة الخبرية الا انها لم تدرك على
وجه الاذعان بل على وجه التجويز والاحتمال لان المذهب المنصور الذي كتب
قدس سره في الحاشية لان الصورة يوصف بالمطابقة كالعلم والانفعال الذي يصف
بها وكذا الاوصاف فيه بحث لان معنى المطابقة في العلم ليس معنى المطابقة التي
بين الصور المحسوسة ولا يلزم ان يكون على نحو بحيث لا يجري في الانفعال والاوضاع
اذ معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي به ينكشف على النفس الانفعال في ان المطابقة
بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاوصاف فانه لو كان العلم احدهما واعترض عليه
بانه ليس معنى المطابقة في العلم ما توهم بل معناه موافقته للواقع قال المحقق العلامة في شرح
الاشارات من اعتراضات الفاضل الرازي ان الصورة الذهنية ان لم يكن
مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وقع لم يكن
ان يكون الادراك حاصلا بينه بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة

عن الخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة
وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا جهلا
اقول ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لانه ان اريد بالقول بمعنى موافقته للموضوع على
النفس فمثل ذلك متصور في الاضافة ايضا وان كان بمعنى المناسبة التي تحصل بين
الصور المحسوسة فلا نسلم ان العلم مختص بالموافقة بهذا المعنى وان كان بمعنى كونها
بحيث هو الامر الموجود في الخارج كما تقتضيه سياق ما نقلنا عن شرح الاشارات
حيث علل عدم اتصاف الاضافة بالمطابقة بامتناع وجودها في الخارج فنقول نسلم
امتناع وجودها يستلزم ان لا يكون العلم بالاضافات من باب المشبهات علماً ولا جهلا
على ان المطابقة بهذا المعنى انما يصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء في انفسها
في الذهن لا على القول بالشبح والمثال لكون العلم كيفا بالحقيقة انما يتمشى على الثاني
لا على الاول لما بيناه في موضعه وان كان بمعنى امر آخر فلنبينه حتى نتكلم عليه فالوجه
في الجواب ان يعتبر المطابقة بالحكاية بحيث يسري الحكم عليه الى ما هي شاملة للمعنيين
وغير جارية في الاضافة ضرورة ان الاضافة لا تحكي الا فيما ... الحقيقة فيفطن
فهو من مقولة الكيف وهي من قبيل العلم قيل فان قيل كيف يصح جعل العلم مطلقا من مقولة
الكيف وعندهم انه اي ما حصل في العقل هو بعينه المعلوم وعينه المعلوم قد يكون
جوهرا فلا يكون العلم عرضا وكيفا بل هو جوهر قلنا الجوهرية والعرضية انما هي باعتبار
الوجود العيني لا باعتبار الوجود الظلي والذهني فلا يمنع ان يكون ما حصل في العقل جوهرا
باعتبار انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم حل في
وصورة قائمة في الوجود الذهني ... بالنفس فيكون عرضا من قبيل فان
قيل لا بد ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا او ذهنيا فان كان عينيا
يكون عرضا لكونه في الوجود العيني قائما بموضوع مع انه قد يكون في وجود آخر لا

لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا في الوجود العيني وهو محال وان كان حصولا ذهنيا فيها ايضا
يكون كيفا لانه وصف يكون في الوجود العيني قائما بالغير مع ان العقود التي يعبر عنها بالمعاني
الاعراض فقط لا كلام في قوة هذا الاشكال فتعين عليه التوقف فيها نظرا الى القول الاول
فلا حقيقة ويمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الشيء ... بحسب الوجود ... بحسب الوجود
الذهني ماهية اخرى فلا يلزم من كون الماهية التي ارجعته للشيء جوهرا ان يكون ماهية العقلية
ايضا كذلك واما في القول الثاني فلا نحتاج الى ان حصول العلم في النفس حصول ذهني
هو هناك كيف ويمنع لزوم قيام الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحققين عرفوا
العرض بموجود في الموضوع وفسروه بالقائم بنفسه ولم يشترطوا ان يكون في الوجود
العيني كذلك ولذلك ذهبوا الى ان كثيرا من الاعراض لا وجود لها في الاعيان
بخلاف الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني وعرفوه بانه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
كانت لا في موضوع وكان بعض الناس لما رآهم عرفوا الجوهر بما ذكر حيث ان العرض
عندهم ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهم انهم ذهبوا الى ان
العرضية كالجوهرية تعتبر بحسب الوجود العيني وليس كذلك اقول ما ذهبنا اليه مبني
على ان كون الشيء الواحد ذا ماهيتين مختلفتين كلام خال عن التحصيل اذا اختلفت
الماهيات فلا يبقى الشيء الواحد وكيف يبقى الوحدة مع اختلاف الماهية على ان هذا
قول بان الموجود في الخارج مغاير للموجود في الذهن بحسب الماهية فلا يكون تلك الماهية
موجودة في الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه انما يدل على وجود
نفس تلك الماهية في الذهن لا على وجود ماهية مغايرة لها مخالفة في الجنس
بل في سائر الذاتيات   قوله لان الحكم صورة او ادراك فلما خرج الكل الموضوع
والنقيضان من قبيل غيرهم لانه لا يتوقف القبول والنقيضان المذكوران على ان الحكم
صورة او ادراك كما لا يخفى نعم لو كان فعلا يتحكم كما مع القبول والنقيضان حسبما ذكره البعض

مراده هذا اقول مذهب العموم ان العقل الفعال هو مفيض الحوادث في عالم [illegible]
عرض حادث ثم لا يجري العقول الفيضان فيه ثم يصح نسبته اليه بالصدور [illegible]
لا ينافي نسبته اليه بالعقول ايضا بان يقال افاض العقل الفعال كذا عليه فصدر عنه هذا
الفعل كما يقال اعطاه فاض من السواد فصار اسود او قولنا صدر عنه الفعل بمنزلة
صادر عنه علاقة مخرج المناقشة التي ذكرها منه فهو بان الكلام هنا [illegible]
من معقول العقل فيما اتفاق الطرفين ليس الحكم من مقوماته فاذا ثبت ان ليس
يقول العضد لزم ان يكون على ما هو عليه المشهور الاشكال الثالث [illegible]
المذهب المستحدث وغيره [illegible] فتامل فان قلت كيف يكون الاشكال الثالث [illegible]
وهو لا يتناول مذهب الحكيم المعبر عنه بان العلم اما تصور واما تصديق [illegible]
لا يتناول هذا المذهب بناء على ان العلامة صرح بان منشأ هذا الاشكال هو
التصور المقيد الذي ذكره وهو لم يجر مع التصور قيد هناك فلذلك عموم بحث المذاهب
التي يمكن تطبيق النقل المذكور في الكتاب عليها لا يجب كل مذهب في التصور والتقيد في
على ان حاصل الاشكال يجري هناك بان يرد في التصور [illegible] في الكلام [illegible] اقول
لو ورد ولهذا السؤال لانه قدس سره قيد العموم بقوله بحيث يتناول المذهب المستحدث
وغيره ويمكن ان يكون مراده بتناول المذهب المستحدث وغيره في الجملة لا [illegible]
جميع الاعتبار [illegible] التي ذكرناها [illegible] لذكر القيد في منشأ الاشكال
وهو خلاف ما ذكره قدس سره ويمكن التفصي عنه بانه ذكر ان منشأه التصور والتقيد
ولم يقل ان منشأه ذكر القيد في حاصل كلامه ان منشأه التردد بين المعاني التي يحتملها
هذا القيد المذكور وان لم يذكر مثلا على تقدير عدم ذكر القيد يقال المراد به التصور
المقيد بعدم الحكم او التصور المطلق والقيد والمطلق المذكوران في التردد [illegible]
هذا القيد الذي لم يذكر في هذا التعريف فتامل اي يقوم الشيء الموجود وقيل عليه ان اراد

الموجود في الخارج يكون منافيا لما سبق من ان العلم من الموجودات الذهنية
وان اراد الموجود في الذهن لا يكون مستحيلا لما ذكر من جوازه في المستحيلات
واجيب بان المراد هو الموجود بذاته لا بصورته والموجود بذاته اعم من ان
يكون موجودا في الخارج او في الذهن لكن لا بذاته بل بصورته وقد اجيب ايضا بان
المراد بالموجود هو الموجود بالوجود الاصيل واعترض عليه بان فيما نظرا [illegible]
فلان المراد بالموجود بمعناه الاعم والمستحيل لا يكون له وجود اصلا حيث يكون
مستحيلا ثم قد يكون الموجود الخارجي للشيء مستحيلا دون الوجود الذهني [illegible]
الخارج ح يمتنع وجوده في الخارج دون الذهن لان هذا ليس مستحيلا وقد يكون وجوده
في الذهن مستحيلا دون الخارج كحقيقة الباري تعالى ح يمتنع وجوده في الذهن دون الخارج
لان هذا ليس مستحيلا وقد يكون كلا الوجودين مستحيلا ح يمتنع كل منهما [illegible]
قلت قد يتصور النقيضان المجتمعان فيكون موجودا في الذهن [illegible]
فيه لو كان الحاصل منه في الذهن فردا منه اما اذا لم يكن فردا منه [illegible]
من التصور وجوده بل يلزم وجود ما هو الحاصل المذكور فردا له [illegible] فان تصور
يستلزم حصول شيء في الذهن لا حصول لا شيء فيه لان الحاصل منه في الذهن [illegible]
لا فرد اللاشيء واما في الجواب فلان المحققين ذهبوا الى ان الاشياء قد يكون لها وجود
يكون بحسبه مبدأ الاثار ويسمى وجودا اصيلا وقد يكون لها وجود ليس كذلك ويسمى
وجودا ظليا وغير اصيل وفي حال كونها موجودة بهذا الوجود معلوم كما حقق في موضعه
فاذا يكون العلوم المذكورة موجودات غير متصفة بالوجود فان اريد هنا
بالموجود الموجود بالوجود الاصيل يخرج العلوم التي فيها الكلام واما الموجود بذاته
فان اريد به الموجود بالوجود الاصيل فهذا مثل العلوم ايضا وكذا اذا اريد بالموجود
الذي لا يكون حال الوجود صورة للشيء لان العلوم صور [illegible] ان اريد به ما يكون

ذاته موجودا سواء كان متاصلا في الوجود او غير متاصل و بالموجود بصورته ما يكون
صورته وشبحه منه موجودا لا ذاته فيرد ان الموجود بذاته بهذا المعنى هو الموجود
المطلق لا قسم منه فالموجود بصورته بهذا المعنى ليس مندرجا في الموجود فتقسيم الموجود
اليهما يكون تقسيم الشيء الى نفسه والى ما ليس مندرجا فيه هف اقول فيه انظار اما فيما
ذكره على السؤال فلانا اذا تصورنا الحكم وعدم الحكم معا فقد حصل في ذهننا المركب
من الحكم وعدم الحكم فان لم يكن الحكم وعدم الحكم نقيضين لم يكن في تركب التصديق
منهما تركب الشيء من النقيضين وان كانا نقيضين فقد حصل موجود ذهني مركب من
النقيضين وما ذكره من النقيضين المتصورين ليسا فردا من نفس الامرين بل ما هيهنا
لان الحكم وعدم الحكم فردان من النقيضين حسبما اعترف به ولولا ذلك لم يكن الى كسب
منشا محذور وايضا اذا تصورنا مفهوم كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان
فقد حصل في ذهننا امر مركب من النقيضين قطعا واذا امتنع ذلك ظهر فساد ما
ذكره ولان مثل ذلك لا يمتنع وجوده في الذهن واما فيما ذكره على الجواب فمن وجهين
اما اولا فلانا لا نسلم ان الموجود الذهني لا يكون مبدا الاثار مطلقا كيف وقد
صرحوا بان الماهية علة لاتصافها بلوازمها كالاربعة للزوجية فانها علة لاتصافها
بها سواء وجدت في الخارج او في الذهن وايضا ذكروا ان العلة الغائية بوجودها
الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل فلم يلزم الموجود الذهني لا يكون مبدا الاثار
المخصوصة كما ذكره ابها مبدا الاثار المطلوبة منها وبنوا على مغايرتها بالحقيقة
كالاضاءة والاحراق ونظائرهما وثانيا فلانا لا نسلم ان المراد من الموجود بذاته
ما لا يكون وجوده هو العلم به والماهية المعلومة وجودها هو العلم بها بخلاف نفس العلم
فان وجوده بحصوله بنفسه في الذهن لا العلم به فان حصول العلم في النفس بحصول
سائر الصفات الاعتبارية التي ليست موجودة في الخارج كالعمى مثلا ولذلك تتصف

النفس

النفس بالعلم كما تتصف بسائر الصفات ولا تتصف بالمعلوم كما اذا تصورت
الحرارة مثلا فانه تحصل فيها صح العلم بالحرارة وتتصف به ولا تتصف بنفس الحرارة فان
نفس الحرارة حاصلة فيه حصولا علميا والعلم به ليس حصوله حصولا علميا بل حصول عيني ثبت
قلت ان حصول المعلوم في النفس باعتبار خصوص وجوده الذهني وحصول العلم
باعتبار ذاته لا باعتبار خصوص وجوده الذهني غاية ما في الباب ان وجوده
في ذاته ليس الا في الذهن ولكن ليس ارتباطه به بحسب خصوص ذلك الوجود حتى
لو كان موجودا خارجيا لكان حاصلا فيها ايضا وهذا هو السر في اتصاف
النفس بالعلم وعدم اتصافها بالمعلوم وايضا وجود المعلوم في هذا الذهن
المعين اعني ذهن العالم به فقط ووجود العلم ليس في ذلك الذهن فقط بل هو
بوجود بحسب نفس الامر غير منسوب الى ذهن معين كسائر الاعتبارات التي تتصف
الاشياء بها كما استفدناه من الاستاذ ومن قال في الجواب ان المراد بالموجود
الاصيل فقد اراد هذا المعنى فانه شبيه الوجود الذهني من حيث انه مستلزم
لاتصاف الموضوع به ولذلك ذكر الاستاد قدس سره ان العلوم قد يوجد بصورها
في النفس وقد توجد بنفسها وهو انه وجد الوجود الاصلي والجواب الحق تحقيق
اختار الشق الاول من الترديد بعضهم وقال نختار ان مفهوم التصور الساذج
معتبر في التصديق لكن اعتباره فيه لا يقتضي الا تصور عدم الحكم في حصول
التصديق وهو لا ينافي وجود الحكم فيه اقول لا يخفى ما فيه لان حصول التصديق
لا يتوقف على تصور عدم الحكم اصلا فكم من مصدق لم يتصور عدم الحكم وما هو
ذاتي للشيء لا يكون كذلك قيل فيه نظر اذ يجوز في الماهية الاعتبارية ذلك كما اذا
اعتبر تركب من الشيء مع امر مقيس بالقياس الى غيره كذات الاب مع ابوته فان
الابوة ذاتية له مع انها تتضمن بالقياس الى غيره وكذا في الماهية الحقيقية الا ان

يكون الشيء ذاتيا له مع انه يكون امرا نسبيا يلاحظ فيه الغير لانه ينتفي ذلك من الغير
وقد اجاب بعضهم بان الامر الاضافي في الماهية الاعتبارية وان ثبت لذات
الموضوع بالقياس الى غيره لكن ثبوته مركب ليس بالقياس الى غيره لانه ثبت مركب
في حد ذاته لانه جزؤه وان كان ذلك الجزء مما لا يوجد في الخارج او في الذهن بدون
ذلك الغير ثم قال وهذا انما يتم ذلك في الماهية الاعتبارية فان ذلك المهية الحقيقية
واعترض عليه بان قوله لكن ثبوته مركب بالقياس الى غيره في حيز المنع اذ الابوة
مثلا في نفسها مضافة الى البنوة وبالقياس اليها بحيث اذا اخذت تكون مضافة
الى البنوة ومعقولة اليها وقوله لانه لو ثبت مركب في حد ذاته لانه جزؤه مصادرة
كما لا يخفى اقول والتحقيق ان هذا الاعتراض مقصود والاستدلال فيه قد سبق ومنع ظهوره
لان مراده كما يدل عليه عبارته ان ما هو ذاتي للشيء لا يكون اضافيا
بالقياس الى غيره انما يعتبر بعد تعقله فلا يكون مقوما له وما ذكره من المثال
ليس فيه الاضافة صفة لما هو ذاتي له اما هو جزؤه فانه قد ثبت عليه قبل التعقل
كثيرا ما الى ما هو تحقق ان عارض الجزء والشرط لا يكون جزءا منه فان لا يجب لم
يعقل لا يكون جزءا له او شرطا لجواز ان يكون معنى عرض جزء الشيء جزءا لذلك الشيء
كما يقال ان العارض متحقق بالقياس الى الانسان وان يكون العارض متحقق
بالقياس الى الانسان وان يكون العارض للشرط شرطا مع وجود ان يكون
بان يكون لشيء او له شرطا فان احد معا عارض لكان قوله الاقول النوع لعدم الجواز
على فرض وقوعه فضل من الكلام ولغو في الجواب فان مدار الجواب على عدم
الوجوب ثم ما ذكره من المثال لا يلائم المقام لان الكلام هنا في التركيب
الخارجي ولذلك ذكر ان التركيب الموصوف بالنقيض انما هو في التركيب
الخارجي دون الذهني   قلت لا اشكال الى آخره قد فصل قدس سره الكلام

وذلك تم جدا لا نقض المنع فان الاضافة بما هو بالقياس الى غيره مم

يجب انه م

فيه ليندفع الشبهة بالكلية فبين الفرق بين عدم الحكم المعتبر في التصديق
وعدم الحكم المعتبر في هذه القضية بان الاول عارض للتصور المقصود
والثاني داخل في التصور المقصود وبان الاول مقيس الى التصور المقصود
بمعنى انه بمعنى عدم مقارنة الحكم له والثاني بالقياس الى ما تحته بمعنى ان
مرجعه الى اتصاف افراده بعدم مقارنة الحكم على مقصوراتها فظهر الفرق
بين عدم الحكم هذا من عدة وجوه الاول من حيث العروض والدخول من
حيث اعتباره ما هو معروض الاول ما هو مدخول الثاني الثالث باعتبار
المقيس عليه الرابع من حيث ان الاول صفة للتصور والثاني صفة لافراد
التصور وانت تعلم ان المقايسة اولا نظر في كلامه ليس في الوصفين بخواص
فان المقايسة بالعارض بمعنى ان هذا التصور ليس مقارنا للحكم على مقصوره
والمقايسة في الداخل بالقياس الى ما تحته ليس بهذا المعنى اذ ليس معناه
انه ليس مقارنا للحكم على ما تحته بل يرجع الى ان افراده ليست مقارنة للحكم على
ان مقصوراتها لكنه تسامح فيه تعويلا على ظهور المقصود والمراد والمقايسة الى
مقصورات ما تحته وليس بشيء لانه قيل عليه لا يستقيم هذا الجواب اذا اريد بامتناع
اعتبار التصور في التصديق اعتباره فيما صدق عليه التصديق كما قرره العلامة
واما اذا اريد امتناع اعتباره في مفهوم التصديق فيثبت في اعتباره في المفهوم
المذكور ظاهر لا سترة به ولو قيل بان التصديق في اكثر التصور مع حكم فهذا
التقسيم يجب الظاهر تشيرا باعتبار التصور في مفهوم التصديق اعتبار ان يرجع
في السؤال اعتباره في المفهوم المذكور واجاب عنه بهذا الجواب لكان اول من المتعذر
التي ذكرها العلامة لانها تتضمن لا رد كما به تقسيم الحق او هو غير صواب قول او ذكره
من التوجيه لا يكاد يستقيم اما اولا فلان ان رجع ورد السؤال على التقسيم المشهور يونف

قوله

وتعريف التصديق بتصور معه حكم مذكور في الرسالة فهو مبني على ارادة
على التقسيم المشهور بسبب تعريف صاحب الرسالة واما ثانيا فلان ما ذكر في
السؤال في بيان امتناع اعتبار التصور في التصديق انه يلزم ان يتركب الشيء
من النقيضين او اشتراط الشيء بنقيضه وعلى هذا التوجيه لا محال للزوم اشتراط
الشيء بنقيضه لان المقسم جزء من القسم لا شرط له فظهر ان ما ذكره من التوجيه
لا وجه له فضلا ان يكون اولى مما ذكره الاستاد وانه لا يتصف بعدم المطابقة
ههنا سؤال مشهور وهو ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع ما في الخارج فلا
نم ان التصورات لا تحتملها اذ قد يوجد من شبح انسان صورة فرسية وان كان
المطابقة مع ما في تلك الصورة فلا نم ان التصديقات تحتمل عدمها اذ الكواذب
هي صورها فان صورة الايجاب تطابق والسلب السلب وقوع وقد اجيب بان
بعض الافاضل من هذا السؤال بان المراد هو المطابقة مع ما في نفس الامر بان
يتحقق في نفس الامر شيء يطابقه تلك الصورة والتصورات لا تحتمل عدم المطابقة
بهذا المعنى اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه فيها بمفهوم وجودي
واقله المفهومية وكونه معلوما مدركا والموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف
كما يشهد به بحث الوجود الذهني والتصديق الكاذب فلا يتحقق له في نفس الامر قطعا
بل لا يتحقق له الا في مشعر المصدق به والدليل المذكور في التصورات لا مجال له فيه
كما لا يخفى ثم اورد على ذلك ان المعاني الحرفية ايضا من اركان التصديقات
في التقسيم جزء بان الاحكام عليها فلا يجري الدليل فيها وايضا لا بد من ان ثام
الكواذب في المبادي العالية لانها الخزائن لحفظ صور المعقولات فلها ايضا
تحقق في نفس الامر بناء على ان نفس الامر عبارة عن تلك المبادي كما قيل فاجيب
عنه بان المعاني الحرفية وان لم يقع الحكم عليها لكنها يقع وصفا للطرفين في نفسه

ما صدقه يكون موجودا في نفس الامر في ضمنها اذ لا تخصيص في نفس الامر
عن احد الامرين من السلب والايجاب في كل مادة واما ارتسام الكواذب
في المبادي العالية فلا يستلزم تحققها في نفس الامر اما اولا فلانا لا نم ان
نفس الامر عبارة منها كما هو المشهور واما ثانيا فلان ارتسامها فيها لا يقتضي
كونها صورا مدركة لها اذ الالة لا يجب ان يكون مدركا كما هو فيها الا ترى
ان الة حفظ الصور المحسوسات غير مدرك لها واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون تلك
القضايا متصورة لها لا مصدقا لها فلا يلزم تصديقها بالكواذب حتى تكون صادقة
نظرا اليها اولا فلان قوله اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر غير مسلم فان منها
ما يمتنع وجوده في نفس الامر كشريك الباري والنقيضين المجتمعين ومنها ما يعلم
انه غير موجود فيها كالمركبات الخيالية وما استدل به في غاية الرخاوة ولان
لا يكون موجودا في نفس الامر كيف يتصف بمفهوم وجودي فيها وغاية ما لزم
من المفهومية وجود المعلوم بالذات في المشعر المدرك ولا يلزم منه وجوده
في نفس الامر كما اعترف به في التصديق الكاذب واقول ان الخبط في هذا الكلام لا يخفى على
من له ادنى بصيرة اما في قوله فان منها ما يمتنع وجوده في نفس الامر فلان
المستحيل وجوده في نفس الامر هو افراد هذا المفهوم لا مفهومه الحاصل في العقل
وليس في العقل شيء يصدق عليه شريك الباري في نفس الامر بل هذا المفهوم
فقط ولا يصدق على هذا المفهوم الحاصل في العقل انه شريك الباري بعد وكذا
الحال في النقيضين المجتمعين واما المركبات الخيالية فهي موجودة في نفس الامر
وان لم يكن موجودة في الخارج فان الوجود في نفس الامر اعم من الوجود الخارجي
مطلقا ومن الذهني من وجه كما تقرر في موضعه ولا يصدق الحكم الايجابي على
المركبات الخيالية وقد تقرر ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع في الواقع

فلا محالة يكون موجودة في نفس الامر اذ لو لم يكن موجودة في الواقع لصدق السالبة
وذلك بين لا يقال يصدق في البحث شريك الباري ممتنع فيلزم وجوده في نفس
الامر لانا نقول هذه القضية اذن طبيعية فانما يلزم وجود مفهوم شريك
الباري في نفس الامر ضمن الوجه الذهني للافراد وان حكم فيها على افراد
فهي حقيقية فرضية لبيته على وجود افرادها الفرضية في نفس الامر لانا يكون
فرداله في نفس الامر فالازم وجود ما ليس فرداله في الواقع وقد فرض
فرداله والامر كذلك فان الممكنات باسرها فرد فرض لهذا المفهوم واما
المركبات الخيالية فانما يصير موضوعات لقضايا موجبة صادقة بحسب نفس
الامر غير فرضية كونها معلومة ثم نقول فان هذا الحكم ليس على امر فرض عن الواقع
بل على البت والقطع والا لزم سلب العلم به عنه تعالى كما يقول الظالمون علوا
كبيرا ثم قوله لان ما لا يكون موجودا في نفس الامر كيف يتصف بمفهوم وجودي
فيه شبهة مصادرة لان الكلام في ذلك وقوله وغاية ما لزم من المفهومية
وجود المعلوم في مشعر المدرك لا وجوده في نفس الامر غاية الشيء ان قال
ان الصدق الايجاب يلزم وجود الموضوع في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى
دربة فالشبيه بالتصديق في غاية الركاكة لان المصدق به من حيث انه يصدق
لا يصدق به لا يصير موضوعا في قضية اصلا ولا يتحقق في نفس الامر في ضمن
قضية اخرى ايضا بخلاف المتصورات فانها من حيث هي متصورة انما
يصير موضوعات في القضية الموجبة الصادقة او يتحقق في ضمن قضايا صادقة
كالمعاني الجزئية على ما فصل تفصيلا اما ثانيا فلان قوله والدليل المشهور في
التصورات لا مجال له فيها في حيز المنع لان ما ذكره في التصورات بعينه جارية في
بان يقال كل مصدق به فهو موجود في نفس الامر ضرورة اتصافه فيها بمفهوم

وجودية والا فالمعدومية فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي موصوف في
ظرف الاتصاف اقول هذا المنع غير موجه لان قول الدليل لا يجري في التصديقات
ونفي المستقيمين بما يمنع جريان الدليل فيها كما لا يخفى ان ما ذكره من ان كل مصدق به
موجود في نفس الامر ان اراد به ان النسبة التي هي مطابق التصديق موجود
في نفس الامر من حيث انها مطابقه لزم ان لا يكون تصديق كاذبا لتحقق مطابقه
في نفس الامر ولا معنى للصدق الا ذلك وان اراد به انه من حيث انه متصور
موجود فيها فلا محذور فيه لما عرف وما ذكره من ان كل مصدق به متصف في
نفس الامر بمفهوم وجودي لا نسلم ان اراد ان المصدق به من حيث انه مطابق
التصديق وتصديقه متصف به فممنوع وان اراد اتصافه من حيث انه متصور
فلا يجديه نفعا والحاصل ان النسبة المصدق بها موجودة في نفس الامر لكن
التصديق مثلا كون الاربعة فردا وان كان موجودا في نفس الامر لكن لا
على وجه يطابق كون الاربعة كيف ولو كان كذلك لم يكن هذه القضية كاذبة
فاعرف ذلك ثم نقول ثالثا فلانه لا نم ان الابتداء المحض الذي هو
واسطة بين السير والصيرورة متحقق اذا لم يكن زيد سائرا كون هذا الابتداء
لا محالة ابتداء السير فكيف يتحقق بدون السير فقوله تحقق النسبة في نفس الامر
انما يستدعي تحقق اطرافها فيها الا في الخارج والطرفان ههنا متحققان في نفس الامر
وان لم يوجد السير في الخارج كالمرض فانه متحقق بوجود جميع التصورات في نفس الامر
فالشبهة انما نشأت من سوء الاعتبار ثم قيد [illegible] لم يكن
المذكور في مرتبة في المبادي العالية كانت موجودة فيها في نفس الامر سواء
صدرها ادراكه لها او لم يكن فضعيف مسلم ذلك لا يجديه نفعا في كونها صورا
ادراكية لها اقول انتم الكلام المذكور فيها اذا كان على وجه [illegible] التصديق في تفصيل القضية

لزم صدقها لامتناع صدقها بالنقائض على ما هو مذهب القوم انما اذا لم يكن على
وجه الادراك اذ كان على وجه التصور دون التصديق فلا يلزم صدقها فلذا منعوا ان
كونها صورا ادراكية لمطلقات بناء كونها تصديقا بها لئلا يلزم صدقها وان ما
انما يستلزم وجودها في نفس الامر من حيث انها متصورة لا من حيث انها مطابقة
التصديق بها فهذه الشبهة باب سواء الاعتبار ثم تبين بهذا ان الصورة الذهنية
توصف بالمطابقة على وجهين احدهما المطابقة مع ذي الصورة والصورة الذهنية
مطلقا سواء كانت تصورا او تصديقا كيف كان يطابق مع ذي الصورة والثاني
المطابقة مع الواقع والصورة الذهنية يوصف بها اذا كان المعلوم بتلك الصورة
امرا من حيث انه واقع في الواقع كمدلول التركيب الخبري الايجابي فانه يدل على ان هذا
ذاك في الواقع او من حيث انه غير واقع في الواقع كمدلول التركيب الخبري السلبي فانه
يدل على ان هذا ليس ذاك في الواقع يوصف بمطابقة الواقع في الواقع او لا مطابقته
والعبارة الدالة على الصورة المذكورة يوصف باحدهما ايضا فيقال الخبر مطابق
للواقع وذلك غير مطابق له واذا لم يكن المعلوم بالصورة الذهنية امرا من حيث انه
واقع في الواقع او غير واقع فيه لا يوصف بمطابقة الواقع ولا لا مطابقته سواء
كان مدلوله مفردا او مركبا غير تام او مركبا تاما غير خبري والعبارة الدالة على
هذه الصورة لا يوصف بشيء منهما قطعا فان المركبات التامة الخبرية توصف بمطابقة
الواقع او لا مطابقته والتصديقات التي هي مدلولاتها توصف باحدهما ايضا
وغير المركبات التامة المذكورة لا يوصف بشيء منهما وكذا التصورات التي مدلول
غيرها فظهر ان التصورات يوصف بالمطابقة بالوجه الاول ولا يوصف بشيء من المطابقة
او اللامطابقة بالوجه الثاني فان قلت مدلول قولك الانسان الموجود في الواقع صورة
ذهنية من حيث انها واقعة في الواقع فينبغي ان يوصف بمطابقة الواقع او بلا مطابقة

مدلوله

كذلك قلت لا نم تحقق الحيثية المذكورة فيه اذ وصف الشيء بصفة لا يدل على انه
موصوف بها في الواقع الا ترى ان قولك الانسان الحجري ماله رأس لا يدل على انه
رأس في الواقع بخلاف قولك الانسان له رأس فانه يدل على ان الانسان له رأس
اقول محصل هذا الكلام الطويل ان التصورات والتصديقات صادقة اذ كلاهما
تشتركان في المطابقة مع ذي الصورة وان التصورات لا يتصف بالمطابقة مع الواقع
واللامطابقة وليس فيه جواب عن الايراد المذكور بل فيه تسليم مع انهم صرحوا بان بعض
التصورات كاذبة وبعض التصديقات ولذا كان دأب المتكلمين في العلم مطلقا
في الواقع وغيره والذي ذكره من ان الصورة الذهنية اذا لم يكن المعلوم بها امرا
من حيث انه واقع في الواقع لا يحتمل المطابقة وعدمها في حيز المنع لان المعلوم
بالصورة كيف كان امر واقع في الواقع والصورة مع مطابقتها للواقع او لا غير الواقع
والصورة مع غير مطابقتها للواقع ولا يحتمل عينها اصلا ثم في قوله وصف الشيء بصفة
لا يدل على انه موصوف به في الواقع نظر لانه ان اراد الدلالة القطعية العقلية
فالخبر ايضا لا يدل تلك الدلالة وان اراد الدلالة اللفظية الظنية فمنع تحققها في الوصف
مكابرة كيف وقد تقرر عندهم ان التركيب التقييدي اشارة الى الحكم السابق وكذلك
تبيان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما هو المشهور ثم يرجع كلامه بعد حذف الزوائد
والتلخيص ان التصور لا يحتمل المطابقة واللامطابقة للواقع بل المحتمل لهما هو التصديق
وقد عرفت ما فيه من المنع فان الصورة الذهنية تصورا كان او تصديقا ان
تحقق في الواقع ما ارتسمت الصورة فهو مطابق له لكنه قدم ذكر الحصول [illegible]
بدون تقديم ذكر الحصول بهذه الفائدة حاصلا اذ الصورة الحاصلة [illegible] على
انه حصولا قطعيا فالفائدة في تقديمه لانا نقول فائدة التقديم كما صرح به العلامة
من ان الصورة مستلزمة للحصول الى [illegible] لا يدل على استلزام الحصول [illegible]

واقع في نفسه

كما ان الكتابة لا يدل على استلزام الكتابة بخلاف تقدم المعلول فانه يدل على الاستلزام
بناء على ان التوقف انما يكون باللازم فلو لم يكن المعلول لازما لم يستلزم التوقف به
وان مقدرة مباينة بعرف فقد ذكره العلامة وجعل من قبيل توقف الوحدة بكلي
الانقسام المقول فيه بحث لان التوقف بالعلة الحاصلة فيه يدل على استلزام المعلول
لا لما قيل انه لو لم يستلزمه لكان للموقوف وجود بغير حاصل فلا يصدق التوقف عليه
فلا يكون جامعا مانعا اي مستلزما وان لم يدل على استلزام المعلول لكن التوقف
به يدل على استلزامه لكان لفظ المعلول لا يدل على استلزامه والتوقف به يدل
عليه كما ذكره ولان ذلك منقوض بجواز كون المعلول في حقه شاذ فانه قد لا
التوقف بالمعلول غير مبني على ظاهره لما ذكره من ان المراد بالعلة العلة التامة
فلا فرق بحسب المعنى بين المقصود من العبارتين الا المشهور بين المتأخرين ومنهم
الاستاد قدس سره على ما صرح به في تصانيفه ان المعتبر في اللازم الذي ينتقل
الملزوم والا لم يكن مستفادا وهذه العبارة في حواشي شرح المختصر الحاجبي
فالتوقف بالصورة الحاصلة على هذا يدل على استلزام الموقوف للمعلول التفيد
يمكن ان يجاب بان في توقيفه المعلول مسامحة يجعل نفس المعلول مجازا للعلاقة اللزوم
فتنبه استعارة اللازم وليس في توقيفه الحاصلة وذلك فتأمل ... ولا ادراك الجزئيات
قيل فيه انه ان اراد الجزئيات المجردة فحصولها في العقل ايضا شبهة ولها اذ لا خلاف
لاحد في حصول المجردات في العقل وان اراد الجزئيات المادية فقد تقدم قوله
لما ليس قضايا والمعقود بالتوقف هو العلم الكاسب والمكتسب كما ذكره قدس سره
هناك والجزئيات المادية ليست كاسبة ولا مكتسبة كما بين في مباحث الكلي
والجزئي مرتب عليهم اخراجها عن التوقف حتى يكون مانعا وافترض عليه اولا
ثبات ان الكاسب في تمام قريب وبعيد والبعيد والجزئي الحقيقي المادي وان لم

يكن كاسبا قريبا وبعيدا لكن يكون كاسبا البعيد لانه قد يقع موضوعا
بل حدا وسطا في الشكل الاول على ما نص عليه الشيخ في الشفاء واما ثانيا فلانه
لو اخرج الجزئيات المادية عن التوقف والمجردات لا يحصل العقل على الوجه
الجزئي كما حقق في موضعه لا يستقيم تقسيم العلم الى الكلي والجزئي لكنه فسره الفاضل قوله
كلام هذا القائل يرد على الاستاد قدس سره وهو قد اعترف في اول مباحث
الكلي والجزئي بان الجزئي لا يقع الا في الاتصال فلا تمشي ما ذكره في موضع آخر
لان هذه المقدمة اعني عدم تعقل الجزئي ابتدائه قدس سره ولذلك صرح المذكور بالحوالة
الى ما ذكره قدس سره وكذا صرح قدس سره في مباحث الالفاظ بان ادراك
ادراك امكان زيد مثلا واشرنا اليه اشارة عقلية يتعدية الى امكان كان
جزئيا حقيقيا فرق لا مدرك بالالات المختصة بادراك الجزئيات الجسمانية ومتعلقا
فان قيل نقول لكن نعلم بالضرورة انا ندرك اشياء ليست جسمانية اصلا كالامور
العامة جزئيات لا تدرك الا بالعقل في قبيل من الصور العقلية لا يكون الا كلية
ليس معناه الا ان الصورة المنتزعة من الجسمانيات الحاصلة في العقل كلية لا يمتنع
حصول صورة الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انتقاضها بخلاف صور الجزئيات
المجردة كما ذكرنا هذه عبارته وعلى هذا التوجيه ما ذكره ثانيا اذ على ما ذكره قدس سره

قوله

يصح تقسيم الحاصل في العقل الى الكلي والجزئي فتم ايراد القائل عليه بناء على من فسره
ولا يضره عدم صحته في الواقع على تقدير التسليم لانه الزامي له وذلك ان يكون
المقدم جزاء الجنس المعنى دون اللفظ هنا سؤال مشهور وهو ان المعنى والتسليم غير
وارد على شيء واحد على هذا التوجيه لان عدم الجواز انما هو على تقدير كونه جزاء
الجنس اللفظ والجواز على تقدير كونه جزاء الجنس المعنى دون اللفظ ولا وجه لعدم الجواز
في الثاني ولذلك قيل الاولى ان يجعل المنع والتجويز كلاهما على تقدير كونه جزاء

لجنب اللفظ ويكون الاول ناظرا الى مذهب البصريين والثاني الى مذهب الكوفيين
اقول الاستاد قدس سره لم يرد ان يجعل صحته مبنيا على المذهب المرجوح
لظهور استغنائه عنه لحمله على الجزء الجنب المعنى فان ذلك لا يخلو عن قباحة فضلا
عن اولوية وتوجيه كلامه ان يوجد الجزء المذكور اولا واعم مما هو لجنب اللفظ او
لجنب المعنى ومنع التجويز ناظرا الى الشق الاول وتجويزه ناظرا الى الشق الثاني
وحاصله ان هذا الجزء ان كان جزءا لجنب اللفظ لم يجز تقديره وعلى تقدير ان يكون
جزءا لجنب المعنى يجوز تقديمه لكن يلزم منه محذور آخر وانت تعلم ان ارتكاب هذا التكلف
اعذب من حمل العبارة على المذهب المرجوح معنى لظهور ما فيه مندرجة عنه لا يتقابلان
جنسا بالذات قيل لان الحق والموضوع معتبر في التقابل مطلقا وليس الحال في الوحدة
والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها اقول
فيه نظر لا لما قيل ان موضوع الوحدة قد يصير موضوع كهيولى ماء الجرة اذا فرق
الماء في الكيزان لانه لا يلزم ان الهيولى ح صارت كثيرة بالذات بل انما تكثرت الجزء
الصورة والهيولى تكثرت بالعرض وهي باقية على وحدتها الذاتية اذ كون الشيء محلا
لوحدة وكثرة غير معقول بل لان المعتبر في التقابل بين متقابلتها الى موضوع
واحد لا جواز وجودهما فيه الا ترى ان الابوة والبنوة متقابلان بالتضايف
مع امتناع اتحادهما في الموضوع وكذا الحال في ابوة زيد وبنوته فلو شرط التقابل
بين الوحدة والكثرة بالذات ليس مستندا الى ما ذكره بل الى ما حققناه في حواشي
شرح التجريد الجديد من الامور المعلومة بالضرورة قبل تمام ان الاشياء المتعددة
لا تصير امرا واحدا ما لم يعتبر فيها هيئة وحدانية هي جزء صوري بل مركب منها لو ان اعتبار
بالعرض دون الجزئية مسلم وذلك لكن لا نسلم ان الهيئة الوحدانية التي تعتبر جزءا صوريا
ليست هي الحكم وقيل فيه نظر اه اولا فلانا نجيز الهيئة الوحدانية بالعرض لا صورة

المعدودة

لا يستدعي صيرورتها امرا واحدا بالعدد وثانيا فاعتبارها بالجزئية الا ترى ان
الاجتماع اذا اعتبر مع السقف والجدران والوضع وصف بالوحدة العددية فيجعل
مجموع واحد واذا اعتبر بالعرض وقيل السقف والجدار والوضع حال اجتماعها
لا يوصف بالوحدة المذكورة وقس الهيئة الوحدانية على الصورة الحقيقية فانها
اذا عرضت لامور متعددة يصير المجموع امرا واحدا بالعرض فان الهم الفطر و
سائر اعضاء الانسان اذا عرضت لها الصورة الانسانية لا يصير امرا واحدا بل يصير
مع الصورة الانسانية شيئا امرا واحدا طبيعيا هو الانسان واما ثانيا فلان الحكم بانه ليس
عارضا للتصورات الثلثة كما عرفت فكيف يعتبر هيئة لها اقول فيه بحث اما اولا
فلانه لم يزد في دفع هذا المنع على اعادة المدعى والتمثيل بمثال من جزئين وقياس
الهيئة الوحدانية على الصورة الحقيقية ولا يجدي شيء من ذلك نفعا واما ثانيا
فلانه كما ان السقف والجدار والوضع مع الهيئة الاجتماعية مركب احد فكذا السقف
حال كونها معروضا لتلك الهيئة ايضا مركب واحد غاية ما في الباب ان ذلك المركب
ليس له جزء صوري وليس من شرط التركيب تحقق الجزء الصوري فيه الا ترى
ان العدد مركب مع انه ليس له جزء صوري واما ثالثا فلانه صرح في الكلام السابق
على هذا بان الهيولى ماء الجرة يصير بالتفريق كثيرا بعد ما كان حال كونها محل الصورة
الوحدة في الجرة واحدا فقد جعل الهيولى حال كونها محلا للصورة الواحدة واحدة
لوحدة توصفها فلم لا يجوز ان يكون امور متعددة واحدة بالعرض وحدة لها
بل نقول كما ان الهيولى لحلول الصورة الواحدة صارت واحدا كذلك السقف
والجدار والوضع بعروض الصورة الوحدانية صارت واحدة وان فرضنا انها
ليست شيئا واحدا فيه عدة واحدة من الاجزاء البيت وكذا كل عدد
بل كل موجود ذهنيا وخارجيا معروض لوحدة فان كل شيء بسيطا كان او مركبا

واحدا كان او كثيرا فهو في حد ذاته واحد فان العشرة مثلا عشرة واحدة
ولذلك يجوز ان يعتبر العقل عشرتين وثلث عشرات اذ لولا ان العشرة
ترضه وحدة لم يتحقق الاثنان والثلثة من العشرات وذلك من اجل البديهيات
حتى قال بعض اهل التحقيق ان عموم الوحدة اقوى واظهر من عموم الوجود واما
قوله الحكم ليس عارضا للتصورات الثلاث كلا توقفت او فعل لتقدير تسليم عروضه
لان كلام الشارح مع من اعترف بكون الحكم عارضا للتصورات الثلث
لان مجموع القسمين قسم ثالث للمجموع اذ قد يكون مجموع القسمين مندرجا في احدهما
كما في التقسيم الى الواحد والكثير والى الموجود والمعدوم فان مجموع الواحد والكثير كثير
ومجموع الموجود والمعدوم معدوم بل في المثال الذي ذكره مجموع الشك والوهم شك وانما قال اعني
ادراك ان النسبة واقعة او غير واقعة ولم يقل اذعان ان النسبة
واقعة او غير واقعة فان ادراكها اذا لم يكن على وجه الاذعان كان في صورة
الشك والوهم ومن سمع خبرا جازما ولم يذعن به او تصور معنى قولك الواحد
نصف الاثنين فالتصديق نوع خاص من الادراك يفترق به النوع الآخر
المسمى بالتصور بكيفية والخواص هذا النوع من العلم لا يتعلق الا بمعلوم معين هو النسبة
التامة الخبرية بخلاف التصور فانه لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء حتى بما يتعلق به التصديق
ومن قال هذا الادراك انما يكون تصديقا اذا كان معه اذعان اراد وذكره
ومن اعترض عليه من ان التصديق نفس الاذعان اراد وما ذكره هو ومن اعترض
عليه ان التصديق نفس الاذعان الذي هو الحكم لا الادراك المصاحب
له على مذهب الحكماء فيتوجه عليه انه لم يتفطن انه يمكن اطلاق الاذعان على القسم
الذي هو لازم لذلك الادراك وقد يكون معنى الاذعان بحسب اللغة
فالتصور في مثل ذلك المعنى اذا حصل لك العلم بان كل مبغض عرض حصل له اذعان

من العلم احدهما التصور والثاني التصديق فالتصور اي حصول هذا النوع الذي
هو الوجود الظلي احدهما صورة هذا التأليف اي النسبة التامة الخبرية التي هي
بمنزلة الجزء الصوري لهذا المؤلف من غير مقارنتها للاذعان كما في صورة
الشك والتأليف بمعنى المؤلف والثاني [illegible] منها الامران اللذان
تألف هذا المؤلف منهما اعني اطراف النسبة [illegible] وما يؤلف منه معطوف على
قوله صورة هذا التأليف لا على هذا التأليف كما ذهب اليه قدس سره
فقصد في المعطوف لفظ الصورة فقال وصورة ما يؤلف منه وكانه ظن ان المراد
بصورة التأليف العلم التصوري وبالتأليف النسبة المتصورة فقوله قدس سره اي
النسبة التي هي من نفس التأليف لا الصورة والذي يدل على ان المراد
الشيخ ما قلت قوله ثانيهما التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها بانها مطابقة لها حيث لم يقل نسبة هذا التأليف
وشرح هذا الكلام هو ان النسبة الخبرية المستفادة من مشروعنا كل
اذا وجدت في الذهن بوجود ظلي بمقارنة الاذعان الذهن بما كان وكذلك الوجود
الظلي اعني صورة هذه النسبة الحاصلة في الذهن تصديقا ايجابيا لكن هذا الوجود
بالوجود الظلي اذا حال في [illegible] اذا رجعت النفس اليها ولاحظتها
قصدا وعلمت عن حالها صارت ادراكا تفصيليا مفصلا ان هذه النسبة الايجابية
الموجودة في الذهن مطابقة لنسبة التي في نفس الامر كونها ايجابيين
نظرا اما اولا فلان هذا الحمل لكل العلامة يقتضي ان يكون الحكم عبارة عن ادراك
ان النسبة مطابقة للواقع او غير مطابقة وقد مر غير مرة انه ليس كذلك كيف ولو كان
كذلك لكان المحكوم عليه بالحقيقة هو النسبة والمحكوم عليه بالحقيقة هو النسبة والمحكوم
مطابقة للواقع هو كان الادراك مجملا او مفصلا وليس كذلك اقول قد مر غير مرة

ملحوظه

اذ كذلك الشرطية التي ادعاها ممنوعة لان النسبة حال كونها ممنوعة متعلق الحكم
رح نفي آثر لملاحظة الطرفين ثم اذا صارت ملحوظة بالاستقلال يصير محكوما عليه
ولا يلزم من الحكم عليها في الحال الثانية ان يكون محكوما عليها في الحال الاولى
الا ترى انك لو قلت معنى سرت من البصرة الى الكوفة ان ابتداء سيري من
البصرة وانتهاؤه الى الكوفة لم يلزم من ذلك كون الابتداء والانتهاء الذين
هما معنى الحرفين محكوما عليهما في القضية الاولى وهو معنى منقض بل امثال ذلك
من قبيل التعبير عن المعاني بما يقرب منها كما يقال معنى ضرب هو الضرب والنسبة
والزمان الماضي الى غير ذلك من الامثلة قيل اما ثانيا فلان التصديق عند الحكماء
نفس الاذعان الذي هو الحكم لا انه تصور النسبة حال اقتران الاذعان به كما حسبه هذا
القائل اقول قد مر جوابه فان مراده بالاذعان هو القبول والتسليم الاذعاني
معلم التصديق في حاصل كلامه ان النسبة التامة الخبرية اذا وجدت في الذهن بوجود
ظلي يستتبع قبول النفس لها ايجابا اي نحو من الوجود الظلي المستلزم لذلك كان
ذلك الوجود تصديقا والعجب انه لم يلتفت الى ذلك مع تصريح هذا القائل في
اول كلامه بانه اذا حصل العلم بان كل جسم عرض حصل نوعان من العلم احدهما
تصور والثاني تصديق فانه صريح في ان التصديق نوع آخر من العلم مباين
للتصور فكيف يتوهم انه جعل ان التصديق هو التصور حال كونه مقارنا للاذعان
قيل واما ثالثا فلان قوله مطابقة النسبة التي بين في نفس الامر لكونها التي بين
مبني على ما اشتهر بين المتأخرين من ان بين الموضوع والمحمول نسبة ايجابية او سلبية
في نفس الامر فاذا كان لنسبة الكلام مطابقا لتلك النسبة في الكيفية كان الكلام
صادقا وان خالفها كان كاذبا وليس كذلك اذ المطابق للايجاب هو الحكم باتحاد
الطرفين بهو هو في نفس الامر اذا كان المحمول فيهما صادقا فلا يكون بينهما نسبة تشكك

اصلا

اصلا اقول لو كان نفس الامر عند هذا القائل هو العقل الفعال او غيره من المدارك
العالية لم يرد عليه ما ذكره وكذا لو جعل نفس الامر عبارة عن النسبة التي تقتضيها
الضرورة او البرهان مع قطع النظر عن وجودها في ذهن مخصوص كما نقل في
شرح التجريد الجديد عن بعض المحققين ثم قيل هذا والشبهة ان الشيخ اراد بصورة
هذا التأليف صورة قولنا البياض عرض بان البياض العرض هو هو فان القضية
والقياس ونظائرهما كما اشتهر في السنة القوم صورة ومادة مثلا صورة
القضية الموجبة هذا ذاك وصورة الحملية السالبة ليس هذا ذاك وعلى هذا القياس
ومادتها الامور المخصوصة التي تكون فيها فهو يريد ان التصديق هو
تحصيل في الذهن نسبة هذه الصورة اي نسبة هذا ذاك الى الاشياء التي هي
الاطراف في الخارج وقوله انها مطابقة لما بدل عن قوله نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها ومطابقتها للاطراف بان يكون الاتحاد والهوهوية الذي يدل عليه
هذه الصورة واقعا بين الاطراف في الواقع ومقصوده ان يحصل في الذهن ان
البياض عرض مطابق بين البياض والعرض في انفسهما بان يذعن بان البياض
عرض في الواقع حين كان البياض موضوعا والعرض محمولا وفي الواقع
هو هو بان يذعن بان قول القائل البياض عرض مطابق للواقع او واقع
ولا ان النسبة بينهما واقعة او مطابقة للواقع حتى يتوجه ان الموضوع والمحمول
ثم يكونان متغايرا الا ان فرض موضوعا ومحمولا في القضية فتامل اقول اذا كان مراد
الشيخ بصورة التأليف صورة القضية التي هي النسبة ويكون التصديق بنسبة
هذه النسبة الى الاشياء كما صرح به فيكون متعلق التصديق ولا دليل
هو النسبة لا مجموع القضية فقد اعترف هنا بما انكره اولا واعترض عليه ثانيا من النسبة
ان الشيخ اراد بصورة التأليف صورة النسبة لا نفسها فان من عادة الشيخ

ان يعبر عن التصور بحصول صورة الشيء في الذهن لا بحصول النفس كما قال آنفاً بحيث
معناه في الذهن بحيث في المحصل ومعنى التصديق عنوان مصور ان علمك الاول
الجازمة وجود ما وعدمها في الاعيان كما هو متصور في النفس اي كما صحت
صورة معقولة من النسبة او نحو من حدها في النفس كذلك الحال في الوجود
والاعيان اي في نفس الامر هذا كلامه ويظهر منه ان التصديق متعلق بالنسبة اولا
وبالذات ثم اقول هذا المعنى يعبر عن التصديق بان يحصل في الذهن ان البياض
عرض مطابق للبياض والعرض ثم في كون نحو البياض عرضاً موجوداً مطابق
[illegible]
فيقول المصنف في تعريف الاسناد فقد مر ومعنى التصديق بان النسبة واقعة او غير
واقعة فلا يلزم كون النسبة لو اقعة محمولاً كما توهم وهو تصديق بالنسبة
السلبية فيقال او اصدق بمعنى قولنا ليس البياض عرضاً حصل في ذهننا مدلول
هذه القضية اعني النسبة الثابتة الخبرية السلبية مع الاذعان بها لكن على وجه اجمالي
مع ملاحظة لا يقدر بتلك الملاحظة على الحكم عليها او بها لكن اذا لاحظنا
ملاحظة تفصيلية قصداً او فتشنا عن احوال ما حصل في ذهننا ان هذه النسبة السلبية
مطابقة للاشياء انفسها وهي مستلزمة لعدم مطابقة النسبة الايجابية لها في الخارج
الى مدلول قولنا النسبة الايجابية لها في اجزاء الى مدلول قولنا النسبة الايجابية
المستفادة من قولنا كل بياض عرض ليست مطابقة للاشياء انفسها لا اذا قلنا مختصها
تحولنا قد مر وهو تصديق بالنسبة السلبية ليس بمطابق للواقع ولا يجب على الملاحظة
والملاحظة في اللزوم ويرجع احدهما على الآخر حتى يطابق الواقع من هو بحيث يحكم
كون النسبة الحكمية في القضية الموجبة دالة لنسبة ايجابية على ما علم من قوله
والعرض عليه بانه مسلم ان النسبة هي محوطة على وجه لا يقدر مع تلك الملاحظة
على الحكم عليها او بها فكيف يقدر الى آخره على ان يخرج عنها ويحكم بها فان

متعلق
قبول الشيء كما لم عليه وهو يستدعي الالتفات اليه الاذعان والقبول
بالطرفين حال كون النسبة منحى حرفياً بينهما كما حققنا في الحواشي ان نفسه
اقول لا نم ان الاذعان كالحكم في الافتقار الى كون متعلقه منظوراً بالذات
بل الاذعان بها حال كونها معنى حرفياً ملحوظاً بين الطرفين يستلزم صحة تفصيل
الحكم على تلك النسبة كما ان قولك سابقاً في تحقيق التصديق بان البياض
عرض ان مقصد ان البياض عرض مطابق للواقع بالنسبة الى صحة الحكم على القضية
المذكورة حال كونها قضية كما ذكرت آنفاً فانه كما لا يصح الحكم على المعنى الحرفي
حال كونه معنى حرفياً كذلك لا يصح الحكم على القضية حال كونها قضية فالحاصل
تعبير كل عن مضمون البياض عرض بقولك البياض عرض مطابق للواقع
صحيح وتعبير كل عن الحكم بالاذعان بان النسبة واقعة او غير واقعة غير صحيح والذي
اقتضى ان يكون النسبة ملحوظة بالذات نظراً الى الاذعان وقعت في هذا التعبير
المحكوم عليه ولا يكون القضية المذكورة اعني قولك البياض عرض ملحوظاً
بالذات مع انها وقعت في تعبيرك محكوماً عليها ثم قيل وعلى تقدير تعلقه
بالنسبة كما ذهب اليه هذا القائل والعلامة الشيرازي فالظاهر ان يكون الحكم
السلبي ادراك ان النسبة الايجابية ليست مطابقة كما ذهب اليه العلامة لا ان يكون
ادراك ان النسبة السلبية مطابقة كما ذهب اليه هذا القائل والذي يكشف
عن هذا ان كلا من الايجاب والسلب اختيار احد الشقين الذين يقع التردد
بينهما حال الشك والتردد وعلى هذا التقدير يقع في ان النسبة مطابقة
للواقع او ليست مطابقة فكما ان الايجاب اختيار انها مطابقة يكون
السلب اختيار انها ليست مطابقة لا اختيار ان اخرى اعني النسبة السلبية
مطابقة على تقدير تعلقهما بالنسبة المتصورة بين اجزاء لا ريب ان الحكم

نسبة صح

بان النسبة الايجابية ليست مطابقة للواقع مستلزم لكون النسبة السلبية
مطابقة للواقع لزوما بينا فالتعبير به تعبير باللازم ولا يخفى ما فيه من نكتة
هي الاشعار بان مطابقة النسبة السلبية عبارة عن عدم مطابقة النسبة
الايجابية ولذلك فسر احدهما بالآخر فلا يقال العرض يحصل في غير محل
قبل فيه مناقشة لان العرض بعض قائم بغيره والاشتغال في حيز تبعا الوضع الى
المحل بكلا في كما في السواد والجسم وقيل فيه نظر لانه ان اراد كل عرض كذلك
فممنوع اذ الفعل عرض ولا يجب ان فاعله وان كان محلا وتبعك الكلام ان اراد
بعض العرض كذلك فمسلم ولكن لا يجديه نفعا لجواز ان يكون الفعل بالقياس الى
محله وان كان فاعلا له ليس كذلك اقول الشيخ المذكور مكابرة صريحة
اذ قد اطبق القوم على ان كل عرض فهو في الموضوع حتى قال الشيخ في كتاب
الشفاء فصل في حد الموضوع هو انه موجود في موضوع والفصل معناه الشيء
بسيط ممتنع كما هو ذا به ثم اورد على نفسه ان الزمان عرض ليس في شيء
واجاب بانه في شيء واحال بيانه الى العلم الطبيعي حيث بين ان الزمان
مقدار الحركة فيكون في الحركة وكذا اورد ان المكان عرض ليس في المتمكن
فاجاب بانه في شيء آخر وبيانه ايضا في الطبيعي ويعني بذلك انه في الجسم الذي هو
نهايته بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي الى غير ذلك كيف يخفى مثل ذلك الامر المشهور على من خالط المحصلين
فتخالف لكثير السواد حاشيته ولم يعثر على الفاصل من اهل الطلبة وغاية
ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الاستاذ قدس سره انه لا يقال في الوقف العام
ان الفعل حصل في الفاعل ولا يخفى بعده لان بناء الكلام في كتب الفن على الوقف
العام ان الفعل حصل في الفعل في الفاعل ولا يخفى بعده لان بناء الكلام في

بكن

كتب الفن على الوقف العام المخالف للوقف اصل الفن مستبعد جدا وحصوله
على وجه آخر لا ينافي ذلك قبل الحصول آخر غير متصور من حيث الوجود وامكانه
من حيث المحل لا ينافي ذلك قبل الحصول على وجه آخر غير متصور من حيث الوجود
وقيل فيه نظر اذ لا نسلم ان الحصول على وجه آخر غير متصور في الوجود بل قسم آخر
موجود لان التصديق لما كان علما لا بد له ان يكون شيء معلوما به والمعلوم من
حيث انه معلوم به ليس بعلم تصورا ساذجا اذ التصديق ليس تصورا ساذجا
اتفاقا وليس بعلم تصورا مع التصديق وهو ظاهر فقد علم شيء علما غير هذين
القسمين اقول لا يخفى ان هذا القائل لم يفرق بين الحصول العلم مستغرق بهذين الوجهين
والثالث لهما لان كل شيء اما ان يتصور ولا يحكم عليه بشيء او يتصور ويحكم لشيء
فتصور على وجه آخر غير هذين الوجهين غير ممكن وان كان له قسم آخر غير هذين
القسمين المذكورين وهذه العبارة مشيرة لحصول الحصول العلم في الوجهين
لا بحصر العلم في القسمين وما ذكره المعترض هو اثبات قسم آخر للعلم كما صرح به وهو لا
ينافي الحصر ووجه الحصول في الوجهين فكانه لم يتفطن للمقصود والقائل
فالصواب الخ قيل القائل ان يقول قد ذكر العلامة آنفا انه لا يشتبه على
ذي فطنة ان المقصود من التقسيم بيان ان كلا من القسمين له موصل على
حدة فاذا كان العلم فعلا وكان يحكم مطلقا طريق واحد هو المعرف كما قرره
لا يترتب ما هو المقصود من التقسيم كما صرح فالاولى انه لا ينقسم العلم على
التصديق بل يقال العلم مقارن في الجملة هو التصديق ولكل منهما طريق آخر
الا ان يكون الصواب صح ان تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور المقارن
للتصديق كما ادعاه العلامة اقول منشأ هذا الايراد سوء الملاحظة لان
مقصود الاستاذ قدس سره ان الصواب صح في تقسيم العلم الى التقسيم الى مطلق التصور

على وجه

المحرم

ولم يرد ان هذا التقسيم صواب في هذا المقام كيف وهو في عين هذا الكلام
صرح اولا بالوضوح بان التقسيم تفوت على هذا التقدير والوضوح ثانيا بقوله فلكون
للعلم مطلقا طريق واحد هو المعرف وللتصديق المقارن وطريق آخر فانه كالصريح
في انه لا يترتب الفائدة المطلوبة على ذلك التقسيم بل عرضنا انه على هذا التقدير
يتعين تقسيم العلم الى التصورين ولا مجال لتقسيمه الى التصور والتصديق كما صرح
آخر القول ولا سيما ... الى جعل الحكم قسما من العلم او جزءا من الاقسام قسمية فظهر
من كلامه ان ملاحظة الفائدة تنفي جواز تقسيم العلم الى التصور والتصديق
الثالث ان النظري الاوجه فان قلت ان اراد باحتياج النظري الى حصوله الى
النظر انه لا يمكن حصوله بدون النظر فلا يصدق التعريف على شيء من النظريات
اذ يمكن حصولها بدون النظر فلا ينطبق التعريف على النظريات او يمكن
حصولها بطريق النظر ايضا كما حقق في موضعه وان اراد به انه يحصل بالنظر وان
امكن حصوله بغيره ايضا فيدخل في التعريف ما يحصل بمقدمتين كقولنا الضعف الذي
جزء من اجزائه وكل جزء من اجزائه اضعف منه فينقص الشيء المتوهم منه فيلزم ان
يكون نظريا والمقدمتان المذكورتان دليلا عليه وليس كذلك الا ترى ان العموم
لما ادعوا ان اشتراك الوجود وزيادته بديهيان حكموا بان المقدمات المذكورة
عليها تنبيهات ... قلت المراد الاول لكن اعتبر حصوله بالقياس الى الشخص
شخص بحسب ما له من الاحوال في وقت وقت فربما لا يمكن ان يحصل الا بالنظر
فيكون نظريا بالقياس الى الشخص المذكور بحسب حال من احواله في ذلك الوقت و
يمكن حصوله بغير النظر بالنسبة الى غيره او اليه في وقت آخر اذ في هذا الوقت
بحسب احوال اخرى فيكون بديهيا بالقياس الى كل واحد من تلك الشخصية فتامل قوله
فيه نظر اما في السؤال فلان البديهي في المثال المذكور لم يحصل من المقدمتين ...

الحدس

حاصل تحقيقه غاية ما في الباب ان المقدمتين صادقتان في نفس الامر لكن
ليس العلم بالقضية المذكورة مستفادا منهما فان لم يلاحظ المقدمتين المذكورتين
... في الجواب فلان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون شيء بديهيا على الاطلاق
ولا نظريا على الاطلاق فلا يكون الحكم ببداهة بعض المعلومات ونظرية البعض جاريا
على الاطلاق بل كلما قصد الا على حكاية الخلق الغافلين عن تفصيل في البعض التحقيق
ان البداهة والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات ويوصف بهما المعلوم
ثانيا والعلم الحاصل بالنظر لا يمكن حصوله بدون النظر ضرورة ان الحاصل بالنظر
ضرورة ان الحاصل بالنظر يختص والحاصل بدون النظر يختص آخر من العلم
ذلك العلم المخصوص المختص بما يصدق عليه انه لا يمكن حصوله بدون النظر لا احتمال
عدم امكان حصوله بدون النظر كما اذ تعدد العلل المستقلة على معلول شخصي
على سبيل التبادل كما في حصل الخارج والتدوير بالنسبة الى حركة الشمس على
على ما حقق في موضعه لانا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يكفي في نقض التعريف
مجرد المنع بل لا بد من ابداء مادة النقض على ان جواز التوارد على سبيل
التبادل يلزم كما حققناه في حاشية شرح التجريد وحديث اصل التدوير
والخارج لا اصل له بل هو خارج عن قانون التحقيق ضرورة ان الحركة الراجعة
من حركتي التدوير والحامل غير الحركة المركبة من حركتي الخارج والحامل على
ان المتحركين في الصورتين مختلفان بالشخص فلا محالة يكون الحركتان
ايضا مختلفتين بالشخص ثم انه قد يوصف المعلوم بالبداهة والنظرية ويعنى به
ان العلم بهذا المفهوم نظري بالنسبة الى الاوساط او بالنظر الى الجميع كما في
الوجود ونظائره وكذا القضايا التي ادعوا بداهتها ولا اختلاف فيها
الا بالاعتبار والعبارة فبطل ما توهم لعبث من القضايا المتعارفة لان

لان محمولها عين موضوعها ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار والعبارة
فان مورد القضية عبارة عن العلم والعلم القضية عبارة اخرى عن معنى واحد
بعبارتين واعترض عليه بانه ان اراد ان محمولها عين مفهوم موضوعها
مع عدم ورود ان مفهوم العلم غير مفهوم مورد القضية وان اراد محمولها عين فرد
موضوعها الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصورات عين افراد
موضوعها فهو لا يقتضي ان يخرج القضية عن التعارف وهذا اقول
وجه عدم كونها من القضايا المتعارفة ان المحمول وهو العلم فهو مستحق القسم الذي
هو الموضوع بمنزلة الشخص من افراده وان اريد بالقضية القضية المخصوصة
غاية ما في الباب انه يكون الموضوع منحصرا في هذا الفرد كما في قولك امير
البلد زيد وابن عمرو زيد اذا لم يكن امير البلد سواه ولا لعمرو ابن سواه
والتحقيق ان هذه القضية من القضية الطبيعية كان اصله العلم مورد
القضية فحذف الى مورد القضية علم ومن قال الاظهر ان يجعل الحكم فيها
على مفهوم عام هو مفهوم مورد القضية التعيين كما في اخوك زيد وهذا
وهذا ايضا ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل في المحاورات فقد حام
حول ما ذكرناه ومن اعترض عليه بان عموم مورد القضية غير مسلم بناء على
ان المراد بالقضية هي القضية المخصوصة ومورده خاص ولمفهوم العلم سلمنا انه
اعم من مفهوم العلم لكن يكون من قبيل حمل الخاص على العام بلا سور
فيكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي من القضايا المتعارفة لم يتفطن
انه يمكن حمل العموم في كلام القائل على العلوم في كلام القائل على العموم
بحسب المفهوم ومورد القضية المخصوصة اعم من طبيعة العلم بحسب المفهوم وان
ان كان مساويا له في الواقع ولم يتذكر انه ليس كل مهملة في كلية متعارفة

من القضايا المتعارفة فان قولك الانسان زيد مهملة وليست متعارفة
كما لا يخفى وقولك مورد القضية علم من هذا القبيل قطعا فان الطبيعة في حكم
الشخصية ومنحرفها في حكم منحرفها قبيل القضايا الطبيعية كقولك الانسان نوع
والحيوان جنس مندرجة في تفسير المتعارف على ما ذكره العلامة فان النوع
والجنس صادقان على مفهوم الانسان والحيوان صدق الكلي على جزئياته
فيقتضي كلامه يكون الشرائط المذكورة كما في انتاج قياس يركب منها
وليس كذلك اقول ان اراد انه يلزم بمقتضى كلامه ان يكون مثل قولنا زيد
انسان والانسان نوع منتجا لقولنا زيد نوع فغير لازم لكان من جملة الشرائط
المذكورة كلية الكبرى وهي مفقودة ههنا وكذا ان اراد انه يلزم ان ينتج
قولنا بعض النوع انسان والانسان زيد وتخصيص المقام ان الطبيعية ان
كانت صغرى فقط كقولنا الانسان نوع وكل نوع كذا فمنتج وان كانت
كبرى فقط كقولنا زيد حيوان والحيوان جنس فالشروط المذكورة مفقودة
فيه لعدم كلية الكبرى كما عرفت ايضا الحد الوسط لم يتكرر في الحقيقة
لان الحيوان الذي هو موضوع الكبرى ماخوذ باعتبار خاص محمول الصغرى
هو الطبيعة من حيث هي وكذا ان كانت الصغرى والكبرى كليتين كقولك الحيوان
كلي والكلي جنس بالكليات الخمس لان مفهوم الكلي في موضوع الكبرى ماخوذ باعتبار
خاص في محمول الصغرى ماخوذ من حيث هو كما حققه الشيخ في حل هذه الشبهة على
ان كلام الاستاذ قدس سره ليس نصا في كون الطبيعية من القضايا المتعارفة
اذ يمكن ان يكون اقتصاره على صدق المحمول على الموضوع على طريق صدق
الكلي على جزئياته لكفايته فيما هو بصدده ههنا فيكون تفسيرا بالاعم لكفايته
فيما هو المط ولا بعد في ذلك نظير ذلك انهم جعلوا موضوع الطبيعي الجسم من حيث

لان محمولها عين موضوعها ولا اختلاف بينهما الا بالاعتبار والعبارة
فان سور القضية عبارة عن العلم والعلم ايضا عنه عبارة جز عن حقيقة واحدة
بعبارتين واعترض عليه بان ان اراد ان محمولها عين مفهوم موضوعها
مع عنوانه ان مفهوم العلم غير مفهوم سور القضية وان اراد محمولها عين فرد
موضوعها الذي هو العلم كما ان المحمولات في سائر المحصورات عين افراد
موضوعاتها فلا يقتضي ان يخرج القضية عن التعارف وهو هذا القول
وجه عدم كونها من القضايا المتعارفة ان المحمول وهو العلم المستغرق فرد من القسم الذي
هو الموضوع بمنزلة الشخص من افراده وان اريد بالقضية القضية المخصوصة
غاية ما في الباب انه يكون الموضوع منحصرا في هذا الفرد كما في قولك امير
البلد زيد وابن عمرو زيد اذا لم يكن امير البلد سواه ولا لعمرو ابن سواه
وتحقيقه ان هذه القضية منحرفة من القضية الطبيعية كان اصله العلم سور
القضية فحذف الى سور القضية علم ومن قال الاظهر ان يجعل الحكم فيها
على مفهوم عام هو مفهوم سور القضية للتعيين كما في اخوك زيد وهذا
وهذا ايضا ليس من القضايا المتعارفة في العلوم بل في المحاورات فقد حام
حول ما ذكرناه ومن اعترض عليه بان عموم سور القضية غير مسلم بناء على
ان المراد بالقضية هي القضية المخصوصة وسورها ما سلف ومفهوم العلم سلمنا انه
اعم من مفهوم العلم لكن يكون من قبيل حمل الخاص على العام بلا سور
فيكون قضية مهملة في قوة الجزئية وهي من القضايا المتعارفة لم يتفطن
انه يمكن حمل العموم في كلام القائل على العموم
بحسب المفهوم وسور القضية المخصوصة اعم من طبيعة العلم بحسب المفهوم وان
ان كان مساويا له في الواقع ولم يتذكر انه ليس كل متعدد كلية متعارفة

من القضايا المتعارفة فان قولك الانسان زيد محملة وليست متعارفة
كما لا يخفى وقولك سور القضية علم من هذا القبيل قطعا فان الطبيعية في حكم
الشخصية ومنحرفها في حكم منحرفها قبيل القضايا الطبيعية كقولك الانسان نوع
والحيوان جنس مندرجة في تفسير المتعارف على ما ذكره العلامة فان النوع
والجنس صادقان على مفهوم الانسان والحيوان صدق الكلي على جزئياته
فيقتضي كلامه ان يكون الشرائط المذكورة كما في انتاج قياس مركب منهما
وليس كذلك اقول ان اراد انه يلزم بمقتضى كلامه ان يكون مثل قولنا زيد
انسان والانسان نوع منتجا لقولنا زيد نوع فغير لازم لكان من جملة الشرائط
المذكورة كلية الكبرى وهي مفقودة ههنا وكذا ان اراد انه يلزم ان ينتج
قولنا بعض النوع انسان والانسان زيد وتفصيل المقام ان الطبيعية ان
كانت صغرى فقط كقولنا الانسان نوع وكل نوع كذا فهو منتج وان كانت
كبرى فقط كقولنا زيد حيوان والحيوان جنس فالشروط المذكورة مفقودة
فيه لعدم كلية الكبرى كما عرفت ايضا الحد الاوسط لم يتكرر في الحقيقة
لان الحيوان الذي هو موضوع الكبرى ماخوذ باعتبار خاص محمول الصغرى
هو الطبيعة من حيث هي وكذا ان كانت الصغرى والكبرى كلتيهما كقولنا الحيوان
كلي والكلي جنس للكليات الخمس لان مفهوم الكلي في موضوع الكبرى ماخوذ باعتبار
خاص في محمول الصغرى ماخوذ من حيث هو كما حققه الشيخ في حل هذه الشبهة
ان كلام الاستاذ قدس سره ليس نصا في كون الطبيعية من القضايا المتعارفة
اذ يمكن ان يكون اقتصاره على صدق المحمول على الموضوع على طريق صدق
الكلي على جزئياته لكفايته فيما هو بصدده ههنا فيكون تفسيرا بالاعم لكفايته
فيما هو المقصود ولا بعد في ذلك نظير ذلك انهم جعلوا موضوع الطبيعي الجسم من حيث

من حيث الحركة وهي بالجملة كل خروج من القوة الى الفعل مع ان الحركة
بحسب الاصطلاح على ما حقق في موضعه اخص من ذلك وايضا الشيخ في بعض مواضع
الشفاء لم يفرق بين الجواهر الحادثة في المحل والاعراض بعدم تعلق الوضع به
الذي هو ادق واشكل فنقول لا شك ان دفع السؤال اشكل ويكون

الجواب

بحسب صعوبة السؤال عنده ان جواب السؤال حسبما قرره صاحب القسطاس
في غاية ... ومنشأ الاشتباه حال العلم بحال المعلوم كما هو حال العلامة
حسبما قرره ان يرد فانه يحتاج الى تدقيق هو ان تبين ان المحصورة المذكورة في حكم
الطبيعية وان تبين ان الشرائط المذكورة في انتاج الشكل الاول غير كافية اذا
كانت احدى المقدمتين في حكم الطبيعية اولا ثم ان دفع السؤال بحسب صعوبة الجواب
بل في هذا انما يكون لصعوبة في نفسه فانه انما يوصف المعاني بالدقة والغموض والصعوبة
فيها لا لصعوبة دفعها وذلك ظاهر على انه على ما قرره يكون عطف الاشكل على
الادق من العطف التفسيري وظاهر العطف خلافه لا فرق بين وجوه
قال بعض الافاضل يمكن ان يكون مراده لا فرق بين وجود اشارة الى انه ليس
التصديق سوى هذه الاجزاء اذ ليس له هيئة وحدانية كالمركب لا يوجب شيء منها
الاحتياج بالذات هذا كلامه وفيه نظر لانا لا نم ان التصديق ليس شيء غير هذه
الاجزاء لكن لا مطلقا بل بشرط عروض الهيئة الوحدانية فمراده ليس له هيئة وحدانية
مطلقا ولو بالعرض فمسلم واذا كان له هيئة وحدانية في زمان لا يوجب شيء من الاجزاء
وحده الاحتياج بالذات ويوجبه بشكل بعد عروض الهيئة الوحدانية له الاحتياج بالذات
ولا يخفى ان الكل من حيث هو كل غير كل واحد واعترض عليه بان فيهما نظرا اما
في التوجيه فلان الاحتياج بالذات عندهم اعم من ان يكون بواسطة جزء
والذات او بواسطتها كما ان الاقتضاء بالذات كذلك لذات ثم انهم يقولون

يقولون ان الممكن يحتاج بالذات الى المرجح وفرعوا احد طرفيه على الوجه ان
الاحتياج المذكور بواسطة التساوي الذي هو جزء مفهومه وان الجسم بالذات
مقتضى التحيز والمقدار والشكل المخصوص مع ان اقتضاءه لهذه الامور بواسطة
جزئه الذي هو الصورة النوعية واما في الجواب فلان الالزام بعروض هيئة لا كانت
الاربعة خروج عن الانصاف وعلى تقدير تحقق عروض الهيئة لها من البين لا يوجب
بشكل بحسب عروض تلك الهيئة له احتياج الى النظر سوى احتياج الاجزاء اليه حتى يستقيم
انه لا يوجب شيء من الاجزاء الاحتياج بالذات ويوجب بشكل بعد عروض الهيئة الوحدانية
له الاحتياج بالذات اقول ان فيهما نظرا اما فيما ذكره على التوجيه فلان من البين ان المراد
هنا بالاحتياج بالذات ما لا يكون بواسطة اصلا اذ مدار دفع الايراد عليه في ذلك
واستعمل الاحتياج بالذات في موضع آخر بمعنى آخر لا يقدح في ذلك ثم ما ذكره
من ان التساوي جزء مفهوم الممكن غير صحيح فان مفهوم الممكن هو ما لا يكون وجوده
ضروريا ولا عدمه ضروريا وليس التساوي في شيء من اجزاء هذا المفهوم كيف وقد
اثبتوا بالبرهان انه لا يكون احد طرفي الممكن اولى بالنسبة واما فيما ذكره على الجواب فلان
نسبة الالزام الى المانع خروج عن قانون التوجيه اذ المانع لا مذهب له على ما هو
المشهور بين المحصلين نعم لم يزد في جواب هذا المنع على دعوى البداهة
ان قول الشارح بل انما قيل ليس مقصود الشارح ان التعريف المذكور تعريف لمفهوم الفكر
ليرد عليه ما ذكره بل مقصوده انه تعريف لما صدق عليه الفكر وهو الا ... وثبت
الحكم اذ لم يحتج في حصوله الى النظر وان كان تصور الطرفين او احدهما محتاجا اليه صار
عنده نظريا فهو مقصوده من بيان النقض وان لم يحتج الاول لكن لا يخفى بعد تحقيق الغرض
عليه بان التعريف بمفهوم لما صدق عليه فلا يقال فيه الجسم والحيوان الناطق نظرا الى
ان هذا التعريف لبعض ما صدق عليه الجسم وهو الانسان اقول هذه منافية لعطفه اذ لو كان

هذا القائل من ان مراده ال بل يقصد التصديق الضروري قد يحتاج الى النظر هو التصديق
الاولي وتقويته التفسير او الالهام فيه بمعاني برى والاشارة الى التصديق الاولي
وتقويته التفسير لم يتوجه عليه ذلك ان قول التفسير بمفهوم كلما صدق عليه مفهوم الكلية
فانكم اذا قلت ما معنى لفظ الغضنفر مثلا يكون الجواب بتفسير ما صدق عليه مفهوم
قولك معنى لفظ الغضنفر لا المفهوم لفظ معنى الغضنفر وهو ظاهر وكذا اذا علم الانسان
بوجه الضاحك مثلا وفهم الضاحك واريد ان يعلم بكنهه فاجيب الحيوان الناطق يكون ذلك
تفسيرا لما صدق عليه الضاحك وهو ظاهر الا ان لا المفهوم الضاحك ثم قوله
لبعض ما صدقات الجم عبارة ركيكة لا يخفى جدا بل [illegible] الخ ان رجع وضع كل شي في رتبته
قيل فيه خلل لان مرجع ضمير رتبته اما شي واما كل شي والا يكون مما غير مستقيم اذ الترتيب ليس
وضع كل شي في رتبة شي والا وضع كل شي في رتبة كل شي او الغرض ان ما نرجع الضمير المذكور
هو الشي الموضوع المستفاد من قوله الشي فيكون الترتيب في اللغة وضع كل شي في رتبة
ذلك الشي الموضوع فنقول اول الكلام هذا القائل في وجه تلك الارادة من حيث
التوجيه او من البين ان هذه العبارة شائعة في هذا المعنى كما يقال كل جعل في رتبته
وكل شي في وجهها الى غير ذلك فلا خفاء في المعنى لكن في توجيه نوع من
ما ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع لان السائل يعود ويقول المذكور سابقا هو الكل
المضاف الى شي فان كان الضمير راجعا الى المضاف لزم المحذور الثاني فنقول مرجع
الضمير هو الشي الموضوع المستفاد من قوله الشي لا يدفع الشبهة فالوجه ان يقال
ان ضمير الغائب اذا رجع الى منكر لم يكن المراد منه المعنى المنكر بل اريد به فرد معين
بتعين ما بناء على كون الضمير معرفة مثلا اذا قلت رايت رجلا وقال لي كذا لم
يكن معناه قال حين من الرجال بل معناه قال ذلك الرجل الذي رايته فاذا تقرر
وضع شي في رتبته كان معناه وضع شي في رتبة ذلك الشي ثم اذا اريد هذا الحكم بالكل

الاستوائي

علم م

الاستوائي معناه وضع كل شي في رتبة ذلك الشي جعل الاشياء المتعددة
قيل الامور المتعددة قد يعرض لها صورة متعددة مغيرة للاسم والحد فيصير تلك
الامور مع هذه الصورة امرا واحدا طبيعيا كالعناصر الموجودة لصورة معدنية
وقد يوجد المجموع هناك من حيث انه مجموع فيصير تلك الامور بهذا الاعتبار يصح ان
يوصف بالوحدة فيقال لمجموع واحد كالقضية والقياس ونظائرهما والوحدة في
الصورة الاولى حقيقية وفي الثانية اعتبارية اقول القضية والقياس قد يعرض لاجزائهما
صورة ما لتصفه بوحدة مغيرة للاسم والحد فيكونان واحدين بالوحدة الحقيقية
وان اراد بالصورة الصورة الجوهرية فلا حاجة الى التقييد بالتوجيه والتغيير الاسم
والحد اذ الصورة الجوهرية كذلك البتة ويكون لبعضها نسبة الى البعض قيل
فالقيد الاخير هو قوله ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر [illegible] ان
يجب بلكن الاشارة [illegible] او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه هو من حيث هو [illegible]
الواحد الحقيقي من الترتيب اذ الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعولة
بالجهة المذكورة والاشياء المجموعة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا يكون
لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر بعد الجعل كذلك وهو ظاهر والغرض عليه
بان الواحد الحقيقي حيثما اشير اليه واحد حقيقي فقد يكون لبعض اجزائه كالحيوان
الى البعض الاخر كيف هذه النسبة ثم الواحد الحقيقي بالمعنى الذي توهمه هذا القائل
وهو ان لا يبقى بين اجزائه تمايز في الوجود يخرج عنه لا بالمعنى الذي اراده القوم
الاول لا يجري في اطلاق الواحد الحقيقي وارادة المعنى الذي قصده القائل هو الحق
بهذا الاسم على ان المناقشة في اللفظ بعد ظهور المعنى ليس من دأب المحصلين
فالترتيب المبين الى قبيل كتب العلامة على حاشية هذا الموضع انه لا قائل
المراد بالتعيين اما التعيين الشخصي او التعيين النوعي فان اراد الاول لم يكن التعيين

المعين اعم من الترتيب المعين لامتناع كون مشخص اعم من مشخص آخر وان اريد الشامل
كان مفهوما مساويا لانا نقول المراد بتعين كل منهما اضافة الى الاجزاء الواقع
هو فيها وتعين التاليف جنسي وتعين الترتيب نوعي لاعتبار التقدم والتأخر
في الترتيب دون التاليف اقول ليس هذه الحاشية منقولة عن الاستاد
قدس سره في النسخ التي رايناها ومنشأها نقل بخطه الشريف وفيها من
المناقشة ما لا يخفى فان اعتبار التقدم والتأخر في الترتيب دون التاليف
لا يقتضي ان يصير الاول بالاضافة الى موضوعها نوعا والثاني جنسا
فبني على ما اختاره قيل لما اختار الامام ان التصورات كلها ضرورية لم يحتج
التصديق توقف طرفاه او احدهما فقط على الكسب بل على رايه ولم يلزم اكتساب
التصديق من قول الشارح فاذكره العلامة آنفا من قوله لزم اكتساب التصديق في
من القول الشارح منظور فيه اقول الامام وان اختار ذلك لكنه قائل في الامر
فاذا لزم بطلانه واثبت عليه ذلك بالدليل لزم اكتساب التصديق من القول
الشارح فليس لكن يلزم احد المحذورات يجب ان يكون مبنيا على المقدمات
المسلمة عنده حتى يكون مبنيا على مقدمات كثيرة لكن يمكن الالزام فيها
عليه فافهم ليتوصل بما معناه ليتوصل بما قيل لا يظهر لما وجه وجه وانا اظهر ان
يقال معنى التوصل بالامور الحاصلة الى تحصيل غير الحاصلة ههنا ان يحصل تلك الامور
الامور المرتبة ووصولها بتحصيل سواء ترتب عليها هذا المطلوب او لم يترتب كالحد
الحركة ذريعة للوصول الى البعيد فربما ينتهي الحركة الى ذلك البعيد وتحصيل الوصول المطلوب
واليه ولا يحصل الوصول المطلوب اقول لا يخفى ان معنى التوصل بشيء الى شيء ان يوصل
بسبب الشيء الاول الى الشيء الثاني فما لم يتحقق الوصول لم يصدق التوصل حقيقة
كيف لا والتوصل مشتق من الوصول ومعنى صيغة التفعل ههنا التدريج فيكون

معناه الوصول التدريجي ليست ذلك التي فيها المناقشة في توجيه الاستاد
يجري فيما ذكره المحشي على المجاز في التوجيهين وبما حققناه علم هذا الوهم
من الترتيب بحسب صورها قيل هذا الكلام يدل على ان ترتيب المعلومات
متقدم على ترتيب العلوم وليس كذلك بل الامر بالعكس واعترض عليه بان
مبنى هذا الكلام ما ذكره العلامة ايضا على ان يكون المعلوم غير العلم بالذات
حتى يكون غيره وهو على ما ستطلع عليه كما يقتضيه النظر الجليل وهو في الف
لما يقتضيه النظر الدقيق وذهب اليه ارباب التحقيق من ان المعلوم بالذات
هو العلم ليس الا وليس ان مشهوره اطلاع بغيره والاشراقي بحي معلوم بالعرض لان
ما حصل عندنا من اطلاع على العلم المعلوم بالذات المنطبق عليه بحيث اذا
وجد في الخارج كان عينه وبواسطة الانطباق المذكور يسري الحكم اليه اقول
هذا ما ذكره المعترض ثم ذيل كلامه بايراد الشبهات على ذلك ودفعها والكلام
لكون المعلوم بالذات هو الصورة تركناها اذ نحن لا ننازع في ذلك كما
حققناه في تعليقاتنا وقد صرح به الشيخ والفارابي وغيرهما لكن النزاع في ان
مبنى كلام الاستاد على خلافه فان الاستاد قد صرح في مواضع من تصانيفه
بان الموجود في الذهن هو عين الامر المعلوم كالشيخ والمشائين وما ذكره ههنا
من ان المرتب بالذات والمقصود الاول هو المعلوم دون العلم لا يدل على
العلم والمعلوم بالذات بل على المغايرة بالاعتبار ولا ينكره احد فان الصورة
الذهنية علم باعتبار كما اشتهر بين المحققين وشاع في كلام الاستاد قدس سره
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار واذا كان كذلك جاز
ان يكون ذلك الترتيب متعلقا اولا وبالذات بالشيء من حيث انه معلوم
ثانيا وبالتبع به من حيث انه علم فانشبه الله قدس سره قربه من غير قربه

فان الفاعل الى غير ذلك من المحمولات فيقال ذكر الفاعل في هذا المقام غير صحيح لان المحمول
المأخوذ منه ههنا هو الترتيب وهو غير خارج عن النظر بل هو عينه عند
المتأخرين فيقال في توجيهه ان يقال ان اراد بالمحمول المأخوذ من الفاعل ما يدخل الفاعل
في مفهومه فلا نسلم ان التعريف بالفاعل يلزم ان يكون محمولا كذلك الا ترى ان تعريف
النظر بالترتيب تعريف بالفاعل ولا يدخل الفاعل في مفهومه لان دلالة الترتيب
على المرتب التزامية كما اعترف به وان اراد به ما هو اعم مما يدخل الفاعل في مفهومه
وما لا يدخل فيه ويدل عليه بالالتزام فلا نسلم ان المحمول المأخوذ من الفاعل
بهذا الوجه خارج عن الشيء في الظاهر وهو ظاهر جدا ان قيل المراد بالمحمول المأخوذ
من الفاعل كما صرح به الشارح ما يحصل للشيء بالنسبة الى الفاعل ومن البين
ان ما يحصل للشيء بالقياس الى الفاعل يكون خارجا عنه قطعا ضرورة ان
ما يعرض للشيء بالقياس الى غيره يكون النسبة بين ذلك الشيء وغيره والنسبة خارجة
عن المنتسبين ضرورة واذا جعل الفكر نفس الترتيب كما هو ظاهر العبارة لم يكن
تعريفا بالفاعل لان الترتيب مع قطع النظر عن الحصول للفكر بالاضافة الى الفاعل بل
هو عين نفس الفكر وذلك ظاهر ثم الظاهر انه قدس سره بنى الكلام ههنا على مختار
الاوائل من ان الفكر هو مجموع الحركتين لما ذكر بعد ذلك انه الحق بعد الفحص
لا على مذهب المتأخرين وح يندفع الايراد ويكون تعريف الفكر بالترتيب مشتملا
على مسامحة كما في تعريف العلم بحصول الصورة وعلم المعاني بتتبع تراكيب البلغاء
انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية فيه بحث ظاهر لان القيد اذا لم
يكن ضروريا لم يكن المقيد ضروريا ولا شك ان المشتق منه داخل في
مفهوم المشتق فاذا كان المراد من الشيء ما صدق هو عليه يكون معناه
مثلا الانسان له صفة الضحك فلا يكون مادة الضرورة وحاول بعض الناظرين

انتهى وهم

الجواب عنه بان المراد العلاقة بما صدق عليه الذات المعينة بدون
الوصف كما يفصح عنه قوله فان الشيء هو الانسان دون ان يقول له الضحك
كما لا يخفى فلا ورود لهذا السؤال اصلا لان معنى الضاحك على هذا التقدير
هو الانسان فيكون قولك الانسان انسان والحاصل ان الشارح لما
قال معنى المشتق شيء له المشتق منه ورد العلامة فيه بانه ان كان معناه مفهوم
ذلك لزم دخول العرض العام في الفصل وان كان معناه ما صدق عليه ذلك
لزم انقلاب مادة الامكان ضرورية اقول قد ذهل عن ان الترديد على هذا
الوجه لا يكون حاصرا اذ يجوز ان يكون معناه ما صدق عليه
مع قيد الاتصاف بالمشتق منه بل هو الاحتمال الظاهر اذ لا يذهب وهم الى
خروج معنى المشتق منه من المشتق وكيف يتوهم ذلك عاقل وعلى هذا التقدير
لا يلزم الانقلاب والحاصل انه ان اراد بالثاني من الترديد ما ذكره
بقي شق آخر وهو ان يكون معناه الانسان مثلا مع صفة المشتق منه فح
فلا يكون الترديد حاصرا وان اراد اعم من ذلك ومما يعتبر فيه الصفة لم يلزم
الانقلاب ثم قال هذا المجيب فان قلت اذا كان الشيء خارجا عن مفهوم المشتق
كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن مفهومه وانحصر مفهومه في الحدث والنسبة
وح لا يكون الحكم بان دمشق انسان مع زيد لكن صح حمل مفهوم انسان
عليه بهو هو كما لا يخفى قلت لا يلزم من خروج الشيء عن مفهوم المشتق خروج
ما نسب اليه الحدث عنه لجواز ان يكون معتبرا في مفهومه ومفهوم تعلق ذلك
الحدث به لا بمفهوم الشيء ولفظه وهذا من الامور العامة حتى يتوجه ما ذكره
العلامة وان الامر العام غير مفهوم من المشتق اقول الامر المعتبر في مفهوم
من المفهومات يكون لا محالة متعينا من المعاني سواء كان عاما او خاصا

ضاحك هو الانسان م

م

بعيد

فاذا كان ما نسب اليه معتبرا في مفهوم المشتق لا محالة معتبرا بعنوان
من العنوانات سواء كان ذلك العنوان مفهوم ما تعلق به الحدث او مفهوم
الشيء او غيرهما كائنا ما كان ويعود الكلام فيه فلا ينفع في العدول من الشيء الى
متعلق الحدث والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق الذات اصلا لا عاما ولا خاصا
فان معنى الكاتب مثلا هو نويسنده ومن ترجم النقل يحكم بان هذا المفهوم لا يوجد الا
تابعا لامر آخر وصفة له كما ان معنى الحدث مثلا نفس تلك الحقيقة ثم ابداه والدال
على اثبات الهيولى ودل على ان هناك شيئا هو الهيولى صار خبثا وما ذكره القوم
من ان الوصف لفظه دال على ذات مبهمة ... ليس معناه انه يدل على الموصوف
بالمشتق منه او الذات باي عنوان يعتبر في معنى المشتق بحيث يخرج عن الوصفية ويدخله
في عداد الاسماء مثل اسمي الزمان والمكان وغيرهما نحو كان معنى الكاتب
مثلا ذات ثبت له الكتابة او ~~تحقق~~ معه اتصافه بالكتابة او شيء
له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة لكان من اعداد الاسماء وكان
اجزاء الكاتب وصفا ذلك المفهوم المعتبر فيه مشتقا على التكرار فيكون قولك
الشيء الكاتب بمنزلة قولك الشيء الشيء الكاتب واذا اجرى على ... كقولك
زيد الكاتب يكون بمنزلة قولك زيد الشيء الكاتب والثاني يلاحظ فانه يجد تفرقة
بديهية بين المعنيين وانه لا يلاحظ حال اجزاء الكاتب على الموصوف لا عاما ولا خاصا
بل معناه انه موضوع بمعنى هو وجه لذات غير معلومة الا باعتبار هذا المعنى على ما هو
عادة القوم في تفهيم الشيء بوجه من الوجوه وجعل الشيء الذي هو ذو الوجه الذي
معلوما بالوجه فحاصل التعريف ان الوصف موضوع لذات مبهم معلوم بوجه الاتصاف
بمعناه وقد عرفت في موضعه ان العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه يتحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وان عبارة المتأخرين في الفرق بينهما وان اوهمت الاختلاف

بالذات فليس الامر كذلك بحسب نفس الامر فكذلك عبارتهم في تفسير الوصف يوهم
ذلك لكن الحق انه موضوع لوجه معين لذات المبهم وكان ما فصلت هذا
في موضع من تحقيقاته ... ذلك علمت ان في كلام هذا القائل
وغيره ثم قال ثم لما كان معنى المشتق هو الامر المجمل الذي من شأنه ان بتفصيله
العقل الى ما له الحدث كان الحدث وما نسب اليه والنسبة بينها حاصلة فيه
بالقوة واذا اراد العقل ان يفصله يحتاج الى ان يعبر عن المنسوب اليه بوسيلة
الامر عام مثل الشيء وما يعبر عن المنسوب به وينسب اليه الحدث فيقول في تفصيل
انه شيء له النطق وح يخرج الامور الثلاثة من القوة الى ضرب من الفعل
فذكر الامر العام بضرورة يحدث عند التفصيل لا لانه داخل في المجمل اقول التفصيل
والاجمال صفتان للمعلوم ولا فرق بين المجمل والمفصل الا بان ما علم بالاجمالي
علم بصورة وحدانية وما علم بالعلم التفصيلي معلوم بصور متعددة بحسب تعدد
الاجزاء فلا فرق بين المعلومين بحسب الذات فالمدركات التفصيلية مخطوطة
في المدرك الاجمالي قطعا ولولا ذلك لم يكن التفصيل تفصيلا له ضرورة
اذا كان في صورة التفصيل معلوم زائد على ما هو معلوم اجمالا كان
علما بامر زائد على المعلوم الاجمالي فلا يكون تفصيلا له وذلك ظاهر جدا
فانكار انطواء المفصل في المجمل مكابرة صريحة قلنا ليس شيء منها اولى
فقد كتب العلامة على الحاشية ان هذا الجواب لا يخلو عن ضعف اذ لا يلزم ان يكون
كل من المشتق منه والنسبة محمولا بل اللازم ان يكون المجموع محمولا ولا شك ان المجموع
الذي هو المشتق منه والنسبة محمول فلا يلزم الشر اذ لا يلزم نقل الكلام وهو
وفيه تأمل اذ لا يصح ان يجعل مجموع المتعلق والنسبة على الانسان بهو هو وهو ظاهر
اللهم الا ان يعني بحمل النسبة كما في مثل ضرب زيد بلا الحكم بانه والموضوع

المحمول كما هو المشهور رح يستفهم ما ذكره لو لم يشترط صحة حمل التعريف على المعرف بهو
اقول منشأ هذا الدليل عدم التأمل الصادق لان غرضه قدس سره ان المجموع
على الوجه الذي اعتبر في معنى المشتق محمول على الوجه الذي اعتبر في التحليل نظرا لذلك
ما يقال ان معنى ضرب هو الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما نزع ان المفهوم من
هذه المذكورات مقام ضرب حتى يقال الضرب والزمان الماضي والنسبة الى زيد كما
يقال ضرب زيد بل لكم كما سبق الاشارة اليه اشارة الى معنى ضرب يعتبر بين
التحليل كذلك هنا معنى الضارب عنده هو الامر الذي يحمل بضرب بعد التحليل
الى هذه المذكورات لا بمعنى ان هذه المذكورات على هذا الوجه معناه ثم ان الاستاد
قدس سره ذهب في حاشية التجريد الى ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود
وفي الوصفيات بمعنى الاتصاف والكلام هنا في المشتق الذي هو فصل للتقسيم
جعل الحمل بمعنى النسبة بناء على ما ذهب اليه اعتمادا على ما سيفصل في فصل
التعريفات قيل ما سيذكره في فصل التعريفات لا يدل على انه جوز التعريف بالمعاني
المفردة لانه قال ثم تارة ان جوزنا التعريف بالمفرد والاقوى عنده منع جواز التعريف
بالمفرد وليس ثمة كلام يستدل به على تجويز التعريف بالمفرد سوى ما ذكره ولا يخفى
عدم دلالته عليه فكيف يصلح قرينة على ما ذكره واعترض عليه بان الشارح
قال في فصل التعريفات فالنزاع في التعريف بالمفرد لفظي ان اريد بالتعريف الصالح
للاقتناء على تقدير النظر والا فلا شك في امكان وقوع التصور بالمعاني البسيطة وحدها
الكلام من الشارح يصلح قرينة على ما ذكره العلامة كما لا يخفى واقول الانصاف انه يصلح
قرينة على ما ذكره اذ هذا الكلام انما يدل على وقوع التصور بالمعاني البسيطة وقد
قال الشارح قبيل هذا الفصل كل ما يوقع تصورا هو معرف وقول الشارح كما لا يخفى
يوقع التصديق حجة بل المعرف وقول الشارح هو ما يكسب التصور والحجة ما يكسب التصديق

المذاهب

وبهذا وجب ان يكون مؤلفين تأليفا اختياريا مسبوقا بتصور المطالب تفصيلا
انتهى فقد صرح بان ما يقع التصور به لا يدل على كونه معرفا فلا يصلح قرينة له
وغير مندرج تحت الضبط وكيف لا يكون مضبوطا والفصل وان لم يكن معلوما
في المفرد التي يكون التعريف بالجنس والفصل وبالجنس اي منه فكيف التعريف بالفصل
منه مع الجنس اعترض عليه بان مبنى ما ذكره على ان يكون التعريف بالفصل تعريفا
بالمفرد وكذا التعريف بالخاصة ولم يثبت ذلك لما مر آنفا اقول هذا في موضعه
لان المورد منع الاندراج تحت الضبط وقوله وكيف لا يكون مضبوطا الخ سندا
للمنع ويكفي في السند الاحتمال ومطالبة المانع باثبات السند والقدح في المنع بان
السند لم يثبت خارج عن قانون التوجيه بل لو اثبت ان التعريف بالفصل
والخاصة ليسا تعريفا بالمفرد لم ينفع المنع فكيف ولم يثبت الا ذوق
رابع اي قيل فان قيل هذا يدل على ان النزاع في ان الفكر هو الحركتان
او الترتيب معنوي اذ الكل متفقون على ان الفكر هو الفعل المتوسط ثم اختلفوا
في ان ذلك الفعل هو الحركتان او الترتيب فذهب الى كل منهما فريق فالنزاع
معنوي قلت ليس المراد ان لفظ الفكر موضوع لمفهوم قولنا فعل صادر عن النفس
لاستحصال المجهولات من المعلومات ثم النزاع فيما صدق هو عليه ليكون النزاع
معنويا بل الاتفاق على ان مسمى الفكر ما يصدق عليه هذا المفهوم والاختلاف في
ان ما يصدق عليه هذا المفهوم هو الحركتان او الترتيب في كل منهما الفكر باسم
انه هو الفعل الصادر فالنزاع لفظي يتوقع على نزاع معنوي اعترض عليه كما سبق
لا يستقيم الحصر الذي ذكره العلامة بقوله فالنزاع انما هو في اطلاق لفظ الفكر
لا بحسب المعنى وهو توجيه لكلامه واما ثانيا فلان المفهوم حضور النزاع اللفظي
لا يكون بحسب المعنى نزاع اصلا وشيء مما صورة من النزاع لا يطلق عليه النزاع

اللفظي كالنزاع في الزمان والمكان هذا وبيان ان النزاع لفظي انهم لما اتفقوا
على ان الفكر يحصل منه وعن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات لم يكن
بينهم نزاع في ذلك ولما بينا ان الانتقالين والترتيب كلاهما لاستحصال وان
المجهولات لم يكن بينهم نزاع في هذا ايضا وبقي النزاع في ان لفظ الفكر يطلق على
اي الامرين من غير ان ينكر احد الفريقين ما يثبته الآخر فيكون النزاع لفظيا [illegible]
الكشف والنزاع فيما ذكرنا بل فيما نزاع في ان سبب حصول المطلوب مجموع
الانتقالين والترتيب لازم للسبب من غير ان يكون سببا او الترتيب
كما صرح به الاستاذ قدس سره في دليل الفريقين حيث قال في دليل من قال
انه مجموع الانتقالين اذ بتحصيل من المعلوم الى المجهول واما الترتيب فهو لازم لم
وقال وقال في دليل القائلين بانه الترتيب لان حصول المجهول من المبادي
يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فخارجان وذلك ان هذا النزاع
معنوي اذ يثبت احد الفريقين ما ينفيه الآخر من السببية فان الاول يثبت
السببية للانتقالين ويجعل الترتيب لازما للسبب غير سبب والثاني يثبت
السببية للترتيب ويجعل الانتقالين عن السبب بل يجعل احدهما لازما للسبب والثاني
مصاحبا له في الاكثر لا يقال بعد وقع الاتفاق على ان كلا منهما سبب على حدة
النزاع الآن في اطلاق لفظ الفكر لانا نقول هذا الاتفاق ممنوع بل هو خلاف
ما يشعر به كلام الاستاذ قدس سره كيف ولو كان النزاع في مجرد اطلاق
اللفظ لم يكن لقوله ذهب المحققون الى ان الفكر هو كذا وتعليله بان السبب الموصل
به الى المطلوب وجودا ولا لقوله ذهب المتأخرون الى ان الفكر هو الترتيب لان
حصول المطلوب يدور عليه وجودا وعدما اذ لا يقال مثلا ذهب المنطقيون الى ان
الكلمة هو الفعل فقط والنحويون الى انه اللفظ الموضوع لمعنى مفرد واستدل المنطقيون

السبب هو

خارجين ح

بكذا والنحويون بكذا بل كلامه قدس سره صريح في ان كل منهما يثبت السببية لما يدعيه
بكذا وينفيه عما يدعيه الآخر فكذا لا يكون نزاعا معنويا قوله والحركة في المقولات
ذكر من باب الكيف ههنا بحث اورده في حواشي الشمسية تحقيقه ان الحركة على
حق هو مرضه يستلزم ان يكون المتحرك في كل آن يفرض في زمان الحركة فرد من
المقولة التي فيها الحركة لا يكون في الآن السابق ولا في الآن اللاحق وكان
الزمان قابل للقسمة الى غير النهاية والآنات المفروضة فيه غير متناهية كذلك الافراد
المفروضة من هذه المقولة فتحرك النفس في صورة الفكر ليست كذلك اذ ليس
في زمان الفكر الا الحكم معلومات متناهية كالجنس والفصل والصغرى والكبرى وهذا
سؤال نقضت به منذ ارتعض سنة وقد لاقيت بعض الفضلاء الذين علقوا
الحاشية على حاشيتي المطالع والشمسية في سنة اثنين وسبعين وثمانمائة [illegible]
فاوردت عليه هذا الايراد فذهب اولا الى ان الزمان مركب من الآنات كما هو
مذهب المتكلمين حتى لا يلزم الا تناهي المعلومات فنبهته على فساده وان الكلام مع الحكماء
القائلين بانقسام الزمان الى غير النهاية ثم ذهب الى ان الحركة في الانتقالات بان
يكون التفات الى المعلوم الاول ويتدرج في الضعف الى ان ينقطع الى المعلوم الثاني
ويتدرج التفات الى الثاني في القوة الى ان ينقطع اليه بالكلية ثم يتدرج هذا الالتفات
في الضعف الى ان ينقطع الى المطلوب ويتدرج هذا الالتفات بالقوة الى ان ينقطع
اليه بالكلية فنبهته الى ان الالتفات فعل من افعال النفس عند القوم والحركة عندهم
منحصرة في اربع مقولات هي الكم والكيف والاين والوضع فمنع ذلك وانقطع
فاولو قيل بان الصورة تتقوى وتضعف بحسب مراتب الالتفات فتكون الحركة
في الصورة التي هي كيف بان تتضعف صورة الصغرى بالتدريج الى ان تنقطع النفس
عن صورة الكبرى فتتدرج هذه الصورة في القوة الى ان يبلغ النتيجة لم يبعد كل البعد ومنهم

من قال الحق ان الفكر ليس وليد بل حادث شبيهة بالحركة من حيث انها مستلزمة
للزمان ولهذا قال الشيخ في اوايل برهان الشفاء وقد علم ان الفكر امر كالحركة
ينتقل فيتنقل بها من شيء الى شيء ويتردد في طلب الاوسط والاطراف [illegible] لا يخفى ان اطلاق
الحركة على الامر الذهني بمجرد استلزامه للزمان في غاية البعد فان كل [illegible] يستلزم
الزمان ضرورة ان الان ظرف الزمان لا يوجد بدونه كيف ولا يطلقون
الحركة على [illegible] اللازم منه اطلاق الحركة على مجموع الانتقالين اللذين
بينهما زمان لانه نقول شبيهة بان يطلق الحركة على مجموع الحركتين اللذين بينهما زمان
[illegible] استلزامهما للزمان ولا يخفى شناعته اذ على قياس ذلك يطلق الحركة
على السكونين اللذين بينهما زمان الا ان الثاني لازم له لا يوجد بدونه قيل لزوم
لزوم الاشتغال من المبادي المترتبة الى المطلوب [illegible] كيف وقد سبق في اوايل
شرح خطبة الكتاب ان صاحب الملكة [illegible] على جميع القوانين المنطقية
[illegible] الافكار [illegible] في الاشتغال الى المطلوب بعدم تفطنه [illegible] المعترض
عليه بان الملكة لم يمنع ان الاشتغال الثاني لازم للترتيب في نفس الامر حتى يتوجه عليه
منع اللزوم المذكور بل نسبة ذلك الى المتأخرين ولولا انهم ذهبوا الى اللزوم المذكور
لم يعتبروا في تعريف القياس لزوم قول آخر منها ولعل حكم المتأخرين باللزوم المذكور
مبني على عدم اعتبار حال الناسي في البداهة اذ لا قدرة على الاكتساب [illegible]
بالقياس [illegible] فايدة اقول فيه نظر اما في الجواب فلان المورد انما اورد السؤال على
دعوى اللزوم سواء كان القايس زيدا او عمرا ولم يخص ارادة شخص معين [illegible]
بان ذلك الشخص لم يمنع ذلك بل نقله من غيره على ان سياق كلام الاستاد
[illegible] في التعبير بلزوم المذكور [illegible] ولم يثبت عنهم دعوى اللزوم [illegible]
سبب في الامر المورد ايضا قوله لولا انهم ذهبوا الى اللزوم المذكور لم يعتبروا

قوله

في تعريف القياس لزوم قول آخر منها فنقول ان من لا يذهب الى اللزوم من المتقدمين
المحققين بناء على نقيضه دعوى اللزوم بالمتأخرين وزعم ان الاستاد [illegible]
لم يقرأ به لا يعتبر في تعريف القياس لزوم قول آخر عنه وليس كذلك فان القوم
عن آخرهم عرفوا القياس بقول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها
قول آخر واما في الاعتذار عن المتأخرين في دعوى اللزوم فبان [illegible] حاصل ان
[illegible] كمال القوة النطقية لازم [illegible]
وذلك انما [illegible] دون البرهانيات كما سننبه عليه قبيل خاتمة
ان الصناعة لم تقصد [illegible] الفكر ومجموع الركنين [illegible] الى الصناعة
بخلاف ما ذهب اليه المتأخرون فانهم [illegible] الترتيب لا يحتاج [illegible]
جزئيها وفيه بحث لان الصحة بالمعنى الذي ذهب اليه [illegible]
والمادة جميعا [illegible] ان الترتيب اشارة الى الصورة والامر [illegible]
الى المادة وقوله يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل اشارة الى [illegible]
نظرا ان الفكر بهذا المعنى ايضا [illegible]
بانه ان اراد بالتوصل [illegible] يدل على ان المادة من اجزاء الفكر
فمن البين انه ليس كذلك وان اراد انه يدل على انه امر يتعلق به [illegible]
متعلق الشيء [illegible] احواله [illegible] بيان كيفية تحصيل [illegible] من اجزاء العلم
ببيان احوال ذلك الشيء [illegible] تعريفه [illegible] يدل على ان كل [illegible]
من اجزاء الفكر ويكون بيان احواله [illegible] بيان احواله [illegible]
لا نم ان بيان كيفية تحصيل متعلق الشيء لا يكون من اجزاء العلم [illegible] ببيان احوال
ذلك الشيء وذلك لانه اذا [illegible]
تارة من حيث ذاته واخرى من حيث [illegible] العلم [illegible]

٢٧٠

وذلك المتعلق ربما يصلح به حصول ذلك الشيء على وجه الصحة والصواب لا يلزم ان يبحث عن
احوال جزء الشيء من مقاصد العلم المتكفل لبيان احوال ذلك الشيء الا ترى ان الهيولى
والصورة جزآن من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي وليس بيان
احوالهما من مقاصد ذلك العلم بل من مقاصد العلم الكلي كما لا يخفى على من له ادنى
دراية فلا فرق بين الجزء والمتعلق من حيث ان كلا منهما ليس موضوع العلم
المتكفل لبيان حال الشيء وان احوال كل منهما قد يكون له دخل في احوال الموضوع
فالوكانت او قيل الحركتان مختلفتان في المسافة اذ مسافة الاولى هي الامور
الحاضرة عند النفس من جنس المطلوب واما مبدأ المبدأ والمنتهى داخلين
في المسافة ولو اعتبرناهما خارجين عنها لكان المسافة في الحركة الثانية
واحدا من المبادي او جزء آخر فيها اما هو المبدأ والمطلوب هو المنتهى فلم يبق الا جزء
والمطلوب وهو لا يصلح مسافة للحركة التي هي امر تدريجي ولو جعل مجموع المبادي مبدأ
لم يبق مسافة اصلا وكان المسافة في الحركة الاولى ايضا كذلك كما اذا انتقل
اولا من المطلوب الى الفصل مثلا ثم الى الجنس فان المطلوب والجنس خارجان
عن المسافة على هذا التقدير فلم يبق الا الفصل وهو لا يصلح مسافة للحركة ولو جعل مجموع
المطلوب والجنس والفصل على تقدير فلم يبق شيء واذا عرفت هذا التقرير عرفت ان
الاختلاف في المسافة ليس بلازم لكن قوله وما فيه الحركة الحدود والذاتيات و
الوضعيات يدل على اعتبار خروج المطلوب عن المسافة واعترض عليه اما اولا بانه
لو كان المبدأ والمنتهى داخلين في المسافة لزم خلوها عن المبدأ والمنتهى فيحصل
فانه لا يلزم من خروج المبدأ والمنتهى عن المسافة بقاؤها على جزء واحد في الانتقال
الثاني وتحقيق ذلك ان منتهى الانتقال الاول الى حصول الملكة الذاتيات مثلا في النفس
يكون الانتقال الثاني فيها بحسب حصولها مرة اخرى والا لزم تحصيل الحاصل [illegible]

قوله

وهو مسافة الحركة التي هي المبادي المطلوب م م

الاولى

الا الذاتيات بعضها الى بعض آخر عند ترتيبها وذلك يمكن بجميع الالات ثم بعضها
فانه حال القصد يلتفت الى الالات اي صنعة عنده وترتيبها لا انه تحصيلها مرة
اخرى فاذا يكون الذاتيات بحسب حصولها نهاية الانتقال الاول بحسب الالتفات
اليها عند ترتيبها مسافة الانتقال الثاني على جزء واحد وهكذا الحكم في الوضعيات وان
الاكتساب القضايا فان اعتبرت المقدمات نهاية للانتقال الاول كانت بحسب
حصولها نهاية وبحسب الالتفات اليها عند الترتيب مسافة للانتقال الثاني وان
اعتبر الحد الاوسط نهاية له كان التصديق بالمقدمات مسافة للانتقال الثاني
واما ثالثا فلان بقاء مسافة الانتقال الاول على جزء واحد انما يلزم لو اعتبر
العلامة تحقق الحركة الاولى اذا انتقل من المطلوب ابتداء الى الذاتيات ولا
يلزم ان ليس في تلك الصورة الحركة الاولى كما في القضايا التي قياساتها معها
لا يذهب عليك ان بناء الكلام هذا الفاضل على ما ذكره وعليه ههنا من ان يكون
الانتقال الفكري حركة وقد مر انه محل شبهة فالمرجح لا يتوجه ما ذكره اولا
نظرا اه ولا خفاء في وروده لو كان المبدأ والمنتهى داخلين في مسافة الحركة لزم خلوها
عن المبدأ والمنتهى في جزء البلغ لان مراده بالمبدأ والمنتهى هو الامر المعلوم
اولا والامر المعلوم آخرا ولا يلزم من كونهما داخلين في المسافة خلو المسافة عن
المبدأ والمنتهى بل يكون بداية المسافة ونهايتها امرين خارجين عن المسافة
مغايرين للمطلوب والمبادي واما خلو النفس عن العلوم بالفعل ان امكن
واما ثانيا فلان بناء كلامه على ان الفكر حركة بالحقيقة كما صرح به اولا
بسره لا يكون الحركة الثانية في الصورة كما اعترف به ولا الالتفات لا يحصل
انفعال النفس ولا يتحقق الحركة في غير المقولات الاربع عنده كما مرت الاشارة
اليه فلا يتحقق الحركة اصلا واما ثالثا فلان من اعترف بان الانتقال من الجنس الى الفصل

ثم الى المطلق من الوكه الثانية فان لم يسلم ان الانتقال من المطلق الى الفصل ثم الى الجنس
او كذلك يكون مكابرة لانه لا يستتر كان في ان المعلوم في كل منهما ثلثة اشياء فيرد ثبت القول
بان احد ما ذكره دون الآخر تحكم بحت الدرس عدم الوكه في مسافة قبل نظر
لجواز ان يكون الوكه الاول في المبادي فقط واعترض عليه بان المبادي ثانية
الوكه الاولى كيف يكون مسافة لها اقول كلام القائل مبني على ما ذكره
سابقا من ان الوكه الاولى قد يكون من المطلق الى الجنس ثم ان الفصل وقد مر الكلام
عليه وعلى ما اورده عليه ومنهم من تعسف في وجه التعسف ان المسقط عنه الاطلاق
هو ثانية مجهول المطلق معناه المطابقي لا على فرده الكامل اقول الاولى في وجه التعسف ان
يقال العقيد المذكور لمجرد اغنى الاحتياج الى النظر مغني عن ذكر الجهل لان ينشاء الطلب
لزوم عدم الاحتياج الى النظر فذكر الجهل قبله لغو فلعل انه يضيق عنه التحقيق الثاني من المقدم
لا تغاير بينهما الا بصريح من التكلف فان ما هو من الالف وهو عدم الاحتياج
وهو البداهة بعينها ووجه التكلف ان المعتبر في البديهي عدم احتياجه الى النظر والاسابق
عدم احتياجه ومن البين ان اللازم الثاني اكثر بل هو مستحق حصول كل منهما على
نفسه الا بمرتبتين او اكثر وهو اشد في الاستحالة والبعد عن الوقوع لان استحالة
توقف الشيء على نفسه باعتبار استلزامه التغاير كما اشار اليه قدس سره وذلك التغاير
الامر في ذلك بوحدة المرتبة وتعددها وهو ظاهر فاذا كان كل منهما حاصلا قبل حصوله
بمرتبتين زاد الاستحالة والبعد عن الوقوع بمرتبة وهكذا وهذا هو معنى اشد بيانا انه
واعترض عليه بان توقف الشيء على نفسه محال من وجهين احدهما استدعاء
المغايرة اذ التوقف نسبة والثاني استلزام تاخر الشيء عن نفسه كما ان حصول الشيء
قبل حصوله محال من وجهين احدهما استدعاء المغايرة اذ القبلية نسبة والثاني تقدم
الشيء على نفسه وكان التقدم بواسطة كونه في صورة الدور كان بمرتبتين او اكثر

لكنه

كذلك
اشد فهو بواسطة ذلك كان بمرتبتين او اكثر فاعتبر المخالف الاول في الصورة الاولى
دون الثانية واعتبر المخالف الثاني في الصورة الثانية دون الاولى والحكم بان
الثاني اشد استحالة تحكم ظاهر اقول في جعل تقدم الشيء على نفسه لازما لحصوله قبل حصوله
مع ظهور ان تقدم الشيء على نفسه هو بعينه حصوله قبل حصوله لا زما مع نظر وجه كونه
اشد استحالة ان استحالته في مرتبة وجعل المعترض لازما للاول فهي تأخر الشيء عن نفسه وقبل
اللازم الثاني اشد استحالة في توقف الشيء على نفسه عدم حصوله الا بعد نفسه باعتبار
جعل حصوله على تقدير الوقوع معلولا لنفسه لا اصل عدم الحصول فليس المراد لجواز توهم
على الاستمرار واما الاستحالة في تقدم الشيء على نفسه باعتبار كون الشيء حاصلا قبل انه لم
يحصل بعد ومن البين انه اشد استحالة والاصل انه يلزم من تقدم الشيء على نفسه
اجتماع الوجود والعدم ولا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك بل عدم فقط لكن على
وجه يكون الموجود هي لا انه معلول لنفسه اقول قد جعل هذا القائل في توقف الشيء على
نفسه تأخره عن نفسه في مرتبة واحدة حيث قال لان الاستحالة في توقف الشيء على نفسه
وعدم حصوله الا بعد نفسه الى آخره وحكم بان تقدم الشيء على نفسه اشد استحالة
وفيه نظر ظاهر لانه لا فرق بين تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه في الاستحالة قطعا
[illegible] بان وجوده وعدمه وقيل كونه اشد استحالة لان المحذور فيه
اكثر لانه يلزم منه توقف الشيء على نفسه توقف وجوده على وجوده وتوقف المجموع
على المجموع وتوقف كل واحد على الآخر بخلاف اللازم الاول اذ ليس فيه الا توقف الشيء
على نفسه واعترض عليه بانه ان اراد بتوقف الشيء على نفسه توقفه مع
قطع النظر عن الوجود كالاثنين على الواحد كما هو المتبادر منه فلا يلزم من توقف الحصول
على الحصول ذلك اذ حصول المعلول يتوقف على حصول موجبه وليس ذاته معلولا
لذات الموجب مع قطع النظر عن الوجود وان اراد به توقفه على نفسه توقفه عليه

نظرا الى الوجود فرجع ذلك الى توقف الوجود عليه فلم يكن بينهما فرق اقول الكلام القاهر
الاول ضعيف جدا لان اللازم الثاني حصوله قبل حصوله على الوجه العام وهو لا يستلزم
التوقف اصلا ولين سلمنا استلزامه فالتوقفات الثلاثة على فرض صحتها لازمة
لتوقف الشيء على نفسه ايضا بل هذه هي حصول قبيل الحصول بواسطة التوقف فكيف
يكون الحصول قبل الحصول اشد استحالة من التوقف ثم في كلام المعترض نظر حيث
سلم ان ذات الاثنين مع قطع النظر عن وجوده يتوقف على الواحد بخلاف المعلول
مع العلة فانه يتوقف وجوده عليها وذلك لان الشيء انما يحتاج الى غيره في الوجود
لان الامكان علة الاحتياج والامكان نسبة بين الماهية والوجود فاذا قطع النظر عن
الوجود ولوحظ الماهية وحدها لم يتحقق الامكان بحسب هذه الملاحظة فلا يتحقق الاحتياج
الى الغير ثم قال هذا المعترض ويمكن ان يقال ان استحالة توقف الشيء على نفسه انما هو
بواسطة استلزامه المحال كما ان تأثير الشيء في نفسه كتحقق النسبة في امر واحد لا بالنظر
الى مجرد ذاته ولذلك جوز بعضهم كون الباري تعالى علة لنفسه بخلاف حصول الشيء قبل
حصوله فانه مستحيل بالنظر الى مجرد ذاته اقول من جوز كون الباري تعالى علة لنفسه زعم ان
ذاته المقدس علة لوجوده وهو مغاير لذاته عندهم وهذا ليس من قبيل المبحث اذ
الكلام هيهنا في توقف وجود الشيء على وجوده لا في مثل ذلك فانه ليس المفروض فيه
الا توقف الشيء على نفسه بل توقف الوجود المغاير للذات على الذات واما اثبات
استحالة ذلك بان يثبت ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لم يلزم توقف وجوده
على وجوده ثم لا نم ان استحالة حصول الشيء قبل حصوله بالنظر الى استلزامه اجتماع النقيضين
وهو كونه حاصلا في المرتبة السابقة وغير حاصل والظاهر ان كونه اشد استحالة
لكونه اقرب الى استلزام اجتماع النقيضين الذي الحكم باستحالته اول الاوائل حتى
قيل انه يمكن بيان استحالة التوقف باستلزامه الحصول قبل الحصول وبيان

استحالة

باستلزام اجتماع النقيضين فافهم واستحالة ممنوعة قيل لو كان العلوم كلها
نظرية ويحتاج حصول كل منها الى ان يتقدم عليه واحد اخر فمن اين حصل واحد
من هذه الجملة حتى يحصل منه واحد اخر ويثبت الاستشهاد واذا اعتبر ان واحدا
منها حصل من واحد اخر وذلك الاخر من ثالث وهكذا لا يحيط العقل بجميع تلك
العلوم بواسطة عدم تناهيها ولا يظهر امتناع هذا منه ولا يحكم بهذه الامور الخطية
باستحالته اذا لوحظ جميع هذه العلوم مجملا وتذكر ان حصول علم كل واحد منها يتوقف
على حصول واحد اخر فلا ان تلك في نفسها كذلك يمتنع ان يحصل شيء منها
فتامل فان فيه دورات حركة الفلك عند الحكماء امور غير متناهية مترتبة كل
واحد منها مسبوق بما سبق عليها ويجري فيها ما ذكرته لانه لما توقف كل واحدة منها
على واحدة اخرى فمن اين حصلت واحدة منها حتى يحصل منها غيرها فلو كان ذلك
مجيبا بجميع مقدماته لما ذهب جلة العقلاء الى خلاف مقتضاه فتدبر ولكن فيه بحث
واحدا اذ لي عندهم لا ان حركات كثيرة متعلقة بعضها ببعض وتقسيمها الى الدورات انما
كل دورة حركة واحدة انما هو بحسب اعتبار العقل وتحديد فلا يتم تفصيل الدورة بان تتحقق
واحدة فيتحقق غيرها في نفس الامر حركات غير متناهية حتى يجري فيها الدليل الذي ذكرته اقول
القوم حكموا بجواز التسلسل في الامور الغير المجتمعة في الوجود كالحوادث اليومية الصورة الكائنة
الفاسدة والاشياء من الملل فيه لاجتماع المؤلدات التي هي قديمة عندهم ولا يجري
فيها هذا العذر والعجب ممن يتصدى للتصنيف في العلوم العقلية كيف ذهب عن مثل
هذا وتوهم انحصار الحوادث التي لا اول لها في الدورات الفلكية ويوطن نفسه على انه
اذا تم النقض عليهم لم هذا المطلب عنه الكلام سبيل انه تم النقض لا بالحاق
عن سوابق الكلام يبنى على حدوث النفس فيمكن ان يتم الكلام بدون حدوث
النفس بان نقول لو كان الكل كسبيا لامتنع حصول شيء من التصورات والتصديقات

الآخر

لان الكل متأخر عن النظر فهذه ره ويحقق جنس النظر عن تحقق جنس المعلومية لان المراد
في المعلومات او ترتيب المعلومات على اختلاف الرأيين فاذا لا معلومية قبل النظر الا
بجنس النظر اصلا واعترض عليه بانه ان اراد تأخر الكل عن النظر تأخر كل واحد من
من افراد المعلوم عنه فمسلم لكن لا نفع في هذا تأخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا فيما
ان يكون لكل منها افراد غير متناهية ويتوقع كل فرد من افراد النظر على فرد من المعلوم
يتقدم على كل معلوم نظر وينتأخر عن كل نظر معلوم وهذا هو المراد بتأخر جنس النظر
عن جنس المعلوم وان اراد به تأخر مجموع المعلومات من حيث هو مجموع عن النظر فممنوع
اذ هذا المجموع لما كانت غير متناهية بالفرض لا يتقدم عليها بجملتها شيء اقول الاظهر
الاخصر ان يقال تأخر جنس النظر عن جنس المعلوم لا ينافي تقدم جنس النظر على جنس
المعلومية فان كل فرد من النظر متأخر عن فرد من المعلومية كما ان كل فرد من
المعلومية متأخر عن فرد من النظر فجنس كل من المعلومية والنظر متأخر عن جنس الاخر
في ضمن فردين وهذا واقع في الحوادث الغير المتناهية كالبيضة والبيض والدجاج
والبذر اذ قيل ترتبها الى غير النهاية كدورات الفلكية عند الحكماء نظرا الى ان
لان حركة كل فلك عندهم تنقص ازلية وتقسيمها الى الدورات فرضية كتقسيم المسافة
الى اجزاء اي الانتصاف الغير المتناهية فالمعلوم هو الواقع هناك امر واحد قابل ينقسم
الى غير النهاية الى امور غير متناهية يستند بعضها الى البعض وعلى تقدير ان يكون
العلوم كلها نظرية يكتسب كل منها من آخر يكون هناك امور غير متناهية في نفس
الامر يتوقف حصول كل منها على آخر ويرد على هذا انه من اين حصل واحد منها
في نفس الامر حتى يحصل منها آخر ولا يرد ذلك على الامور الواحد الازلي الواقع
دائما كما لا يخفى اقول مدار الكلام عليه ويقول بحث ان الحكماء قد استحالوا
التسلسل باجتماع الامور الغير المتناهية واحتجوا على جواز التسلسل في الامور المتناهية بغير

المجتمعة في الوجود مع ان ما ذكره من المنع جار فيها بان يقال لما كان كل فرد
منها موقوفا على فرد آخر من اين حصل واحد منها في نفس الامر حتى يحصل منها آخر وسواء كان
الدورات الفلكية من هذا القبيل او لم يكن على انا نقول فيه نقوله عندهم ان
تخصيص وضع الاجسام هو الوضع السابق وتخصيص ذلك الوضع ايضا وضع آخر سابق
سابق وهكذا ايضا ذكره في امتناع تجرد الهيولى عن الصورة مع ان ما ذكره جار
فيها ثم نقول في جوابه قوله من اين حصل واحد منها في نفس الامر انه حصل كل واحد
منها من العلة التي علته مع الاخر والسابقة عليه الا انه ليس على نفسه لان تصور
ذلك الشيء ان كان بطريق البداهة اقول فيه نظر لانه ان اراد ان كل ما يتوجه اليه
العقل فهو متصور بوجه ما بديهة اعم من ان يكون بكنهه او بغيره كوارضه فم لا يلزم منه
بداهة تصوره بالوجه المقابل لكنه قوله لان تصور ذلك الشيء ان كان بطريق البداهة
فذاك فقد حكم بانه متصور بكنهه بديهة مع ان تصوره بالوجوه التي ليست كنهها بديهة
وان اراد ان كل ما يتوجه اليه العقل فهو متصور بالوجه المقابل لكنه فهو غير مسلم اذ قد
يكون متصورا بكنهه هو فقط لا على ان وجود الاشياء لها حاصل لها بالفطرة
او ورد عليه ان الحكم بان تصورات الاشياء كلها بوجه ما بديهية يستلزم ان
يكون تصورات الوجوه لكل شيء بديهية ايضا بناء على انها اشياء واقول حاصل
كلام الاستاد قدس سره ان اللازم مما ذكر ان يكون لكل شيء من الاشياء
وجه بديهي ولما كان كل وجه شيئا يكون لذلك الوجه ايضا وجه بديهي وهكذا فيكون لكل وجه
وجه بديهي لا يلزم كل الوجوه لكل شيء بديهيا لجواز ان يكون شيء ذو وجوه متعددة
ويكون بعض تلك الوجوه بديهيا وبعضها كسبيا او ممتنع الاكتساب وينظر من غير
التقدير عدم ورود الايراد المذكور لان تلك الوجوه ان كانت اشياء الا انه لا
ان يكون جميع وجوهها بديهيا بل بعضها وهكذا في كل وجه مستلزم اته وجهان بت وح

وهذا كسبي بديهي وموقوفة على جهان و ومر تب بديهي وكسبي ممتنع ثم وجهان

نفسه بديهي لا يجدي نفعا في الابطال قال بديهية الوجوه جميع يكون ان يلزم اين فمن ممنوع انه

بديهيا وجها شيء لكل ان يبطل بديهية ما بوجه متصور فهو العقل اليه يتوجه شيء كل ان يبطل اذ

استحالة منع في فلا الاولى بالطريق بديهية الاشياء وجوه جميع ان يبطل وكذا

لا انه ثم للسند يصلح لا المذكور السند وابطال نفعا يجدي لا فكيف الكل بداهة

بديهي بوجه متصورا العقل اليه يتوجه شيء كل كون فان المنع اندفاع ترتيب تصحيح

يكون ان يجب السند مساو وهو الاشياء وجوه بعض في الكسب الى الاحتياج يجامع

كون بطلان يكون ان لاحتمال نظر فيه وقيل يصح لا لذلك ليس فان للمنع مساويا

التي الاشياء بعض يكون بان بديهية ما بوجه متصورا العقل اليه يتوجه الذي الشيء

بديهي غير الوجوه بعض يكون ان يلزم لا وح بديهية لكنه مابها متصورا العقل اليها يتوجه

بطلانه فان بقوله اراد العلامة الشيخ ان ثم كلها بداهة استحالة منع بذلك يندفع ولا

نافعا يكون ان هذا ينافي ولا المنع دفع في نفعا يجدي لا الابطال ان نفعا يجدي لا

يستلزم بما بوجه متصورا العقل اليه يتوجه الشيء كون بطلان اقول السند ابطال في

فنسبا اولو المعترض ذكره عما النظر قطع مع اصلا بديهيا وجها شيء لكل ان بطلان

مجهولا يكون او اصلا معلوما كله او العقل اليه يتوجه ما بعض يكون لا بان بطلانه

بتعليم ان اريد اذا بديهي وجه للكل او للبعض يكون ان ينافي لا فذلك كسبي بوجه

بطلان في نفع ابطاله المعترض قول في ثم ظاهر هو الكسب الى يحتج لم الوجه بذلك

فيه معا لكونه معنى فلا السند ابطال غير ابطاله لان مرة كما السند

المعلوم يحصل بالاكتساب سببه انتفت فانه التوجيه هذا تبطل ايضا كنهه الوجه فذلك

وجه الف او كنهه اليه المشتبه يكون ان يعتبر ولا التسلسل ولا تقدم ولا دور غير من

يكون فلا الاول بوجه الوجه ذلكما تصور به تصور الى الاكتساب عليه يتوقف لا

بعض الوجوه

كل من الوجهين وجب تصوره فيلزم الدور والتسلسل قلنا لا نسلم ذلك ولا يلزم منه دور لان تقدم كل منهما على الاخر

ليس بتقدم علم بل تقدم ملاحظة غيره وبعد ذلك الجزء فلا دور قوله عليه بان الوجه ما لم يعلم لم يمكن ان يجعل الة لملاحظة

ان يجعل كل منهما كان لو ولا بالذات الوجه بهذا ملاحظة على يتوقف الشيء وجه ملاحظة

فيما قلنا الوجه بالاخر العلم على منهما كل بتقدم العلم لتقدم ملاحظة له فردا لكان وجها منهما

ومع ذلك في يخفي كما الاخر على منهما لكل لا تقدم لا ان فيها فلا بنظر يقينيين منشئين يكون

جدا المعترض ان بيان لكن ذكره القائل كلام ان البطلان اقول المعية والدور التقدم دور يلزم

بجا وجه لكل فرد تصور وجب الوجهين من كل ان يكون ان من لا يخفى فانه الاول اما

فلان المعترض بيان قصور هو الثاني واما والتسلسل الدور يلزم الاول على فرد

يكون بان صرح كما الوجه بذلك بالاخر العلم على منهما كل تقدم العلم تقدم ذكر ما اللازم

نفسه والمتقدم به المتعلق دور ذلك وليس بالاخر العلم هو طرف كل في المتقدم

وتصور الوجه تصور بين الفرق ظاهر الجواب هذا ضعف تبين انه بالجملة

وتصور كسبيا المذكورة الصورة في الكنه هو الذي الوجه تصور يكون ان فيجوز بالوجه الشيء

وحصول بالكسب الطريق للشيء القريبة المبادي حصول لجواز بديهيا الوجه بذلك الشيء

ان القائل هذا يحمل ان اللهم الحدس بطريق المبادي تلك من الشيء ذلك

الوجه بذي والعلم بديهيا بالوجه العلم فيكون اليه الوجه من الانتقال عن عبارة بالوجه

تمه كما الا وليس بديهيا به الاخر بالشيء والعلم كسبيا بالوجه العلم كون جوز ذلك

من له يحصل ان غير من اليه انتقل اذا الوجه بذي العلم بعينه هو بالوجه العلم فان

الوجه بذلك بالشيء العلم وبين بالوجه العلم بين الاختلاف يتصور فلا اخرى صورة

الحكم ان يتحقق كان حيث مجتمعة وافرادها دون والكسبية البداهة في

الحكم وصدق غير مخصوص وانه فقط عنوانه يحصل ان يمكن وح العام بعنوان مخصوص

وبه فقط افراده لا عنوانه جهة يصح انما العموم حيث من للطبيعة ثابتا يكون المخصوص

نعم اقول لسنية هذا النحو البعض من غير تجديد وقرينة اولبس في كلام القوم
ذلك بوجه من الوجوه بل هو عبارة اذ قياس الارادة على الوجود فنقول انه كان التضمين
معنى يمكن ان يجب الوجود ولكنه لك بمعنى ان يجب الارادة وذلك قد يكون مجردا
عن خصوصيات افراده قيل ان العام الخارجي كما يتصور العام كالحيوان من حيث
هو واما العام الذهني فكما اذا تصور زيد مثلا فان الانسان متصور في ضمنه
فلا يكون حصوله مجردا عن خصوصية الفرد فان قيل اذا تصور العام من حيث
هو يكون العلم به فردا منه فلا يكون مجردا عن خصوصية الفرد قلت المراد ان المتصور
قد يكون مجردا عن خصوصية الفرد وقد يكون في ضمنه وهذا ليس الا كذلك
الفرد هو الصورة المتصورة كما لا يخفى واعترض عليه بان دعوى العلامة كما صرح
ان يتحقق العام على نحوين فيكون المراد ان العام يتحقق تارة في ضمن الفرد وتارة
لا في ضمنه ولعل المدعى ان تصور العام على نحوين حتى يكون المراد ان العام متصور
تارة في ضمن الفرد واخرى لا في ضمنه فالعام الذهني المجرد عن خصوصيات الافراد كمفهوم
اللاشيء فانه متحقق في الذهن بصورته مجردا عن خصوصيات الافراد واذ الحاصل منه
في الذهن ليس فردا له بل هو فرد للشيء اقول هذا خبط جلي اذ قد صرح الاستاد قدس سره
بان يتحقق العام بصورته على نوعين ولا شك ان تحققه بصورته هو تصوره ولا يخفى
العام بصورته مجردا عن خصوصيات افراده في امثال ما ذكره من نقائض العبور العامة
بل كل عام يتصور بدون خصوصية فرد من افراده يكون تحققه بصورته مجردا عن خصوصية
افراده وذلك مما لا شبهة عليه في سكنه لا شبهة احد بها الآخر فان الحكم بها على
العام الحاصل بنفسه لا بصورته فان قلت البداهة والكسبية لا يختصان بالعلم الحاصل
بنفسه لا بصورته فان قلت البداهة والكسبية لا يختصان بل يتصف بهما الحاصل
بصورته ايضا فلم خص الحكم بداهة الجميع وكسبيتها بالحاصل بنفسه والجملة

اما

بالآخر قبيل لا شبهة احد بها

بشيء ولكن لا ايضا قلت ان العلم المتصف بالبداهة والكسب هو الحاصل بنفسه لا الحاصل
بصورته فان قيل العلم الحاصل بصورته ايضا قد يتصف بها اذ لا محالة يكون حصوله
بالكسب او بالبداهة قلت هو بهذا الاعتبار ايضا حاصل بنفسه فان العلم بالشيء
من افراده فهو حاصل بنفسه في ضمنه واعترض عليه بانه لا نم ان البداهة والكسب
يختصان بالعلم الحاصل بنفسه كيف ومن البين ان الذي يتصف بهما هو العلم بالاشياء
من الاشياء والعلم الحاصل بنفسه هو حقيقة العلم الحاصل في ضمن افراده ليست على
شيء من هذه الحقيقة بل المتصف بها افراد تلك الحقيقة كيف كانت اقول قد توهم
ان العلم الحاصل بنفسه هو حقيقة العلم لا غير وليس افراده حاصلة بانفسها وهو توهم
ظاهر الفساد بل الافراد ايضا حاصلة بانفسها كيف لا وحقيقة العلم حاصلة بنفسها
في ضمن حصول الافراد بل حصولها عين حصولها فكيف يكون الحقيقة حاصلة بنفسها
في ضمن الافراد بدون ان يكون تلك الافراد حاصلة بانفسها وما ذكره الفاضل من ان العلم الحاصل
بنفسه هو حقيقة العلم الحاصل في ضمن الافراد لعله مبني على انه من هذه الحقيقة لكنه
لعله اذ الحق ان العام في ضمن فرد متعلق بشيء معين كالعلم يجب حصوله في ضمن ذلك
الفرد وعلى هذه تلك الذي لما اشار اليه من ان وجوده عين وجود فرده وتعلقه عين
تعلقه فهو معلوم بهذا الفرد فهو معلوم بالعلم الحاصل في ضمن ذلك الفرد من حيث انه
حاصل في ضمنه فقط وكذا فرد من المتصف بها افراد تلك الحقيقة كيفما كانت اي سواء
كانت حاصلة بنفسها او بصورتها فاسد لان البداهة والكسبية صفتان
للتصور والتصديق فاذ الحق فرد من العلم بصورته وذلك بان يتصور فرد من العلم
يكون الموصوف بها هو العلم بهذا الفرد لا نفس ذلك الفرد لا نم معلوم بالعلم
بين لا تشترط به كما هو المشهور واشار اليه المحقق الشارح في قسم التصديق بقوله
لما انه لا يجوز كون مقدم اللزومية الصادقة فيما قلنا في الشرطية

يوجب عدم اجتماعهما فهو صدق الملازمة مع المنافاة لانه يوجب اجتماعهما وجود
عدم اجتماعهما في نفس الامر فان قلت من التزام تحقق المقدم حينئذ تعليق التزام تحقق التالي
بان يكون ذلك التقدير محالا قيل فرع بان يكون ذلك التقدير مما لا يستلزمه
محال آخر كلام يتوقف صدقه على استحالة بداهة القضايا وهو محل نظر فان قلت
بداهتها على تقدير نظرية الكل ثم ثبت ذلك التقدير بغيره اخص في التالي
فان قولنا لو كان الكل نظريا يكون تلك القضايا بديهية حكم بلزوم بداهة تلك القضايا
في نفس الامر على ذلك التقدير لنظرية الكل وهو واضح وكذا قولهم انه يلزم لو كانت
كسبية في نفس الامر وهو ممنوع فان قولنا لو كان الكل نظريا لكانت تلك
القضايا نظرية حكم بلزوم نظرية تلك القضايا في نفس الامر على ذلك التقدير
لنظرية الكل فالثاني كسبية تلك القضايا في نفس الامر ثم على ذلك التقدير ثم تحقق التقدير
لتسليم كسبية تلك القضايا في نفس الامر على ذلك التقدير كيف فيستلزم منع كسبيت
في نفس الامر وهو واضح البطلان قيل وفيه نظر اما في الاول فلان استحالة بداهة تلك
القضايا واقعة في نفس الامر على تقدير وقوع المقدم فيها وهو نظرية الكل وان
لم يحصل تقدير وقوع المقدم في الثاني فكذا ذلك اذ كان ذلك كان
نعم كان الحكم بلزوم ما حققه في نفس الامر على تقدير وقوع كاذبية فيها
وان لم يحصل تقدير حادثية في الثاني واما في الثاني فلان تسليم كون تلك القضايا
نظرية في نفس الامر على تقدير لا ينافي منع نظريتها فيها نظرا الى ان هذا التقدير غير واقع
ثم تسليم نظريتها فيها ولا ينبغي ان يشتبه امثال ذلك على المحصلين اقول حاصل مراد
القائل ان الثاني في قولنا لو كان الكل نظريا لكون تلك القضايا بديهية هو كون
تلك القضايا بديهية في الواقع وهو ليس مما لا يتحقق اذ لا استحالة بل هو امر واقع
فلا يصح قوله ان المقدم في هذه القضية يستلزم ما لا يتحقق اذ لا استحالة في نفس التالي

بل المستحيل في اجتماعه مع المقدم وما ذكره المعترض في الجواب بقيد المستحيل الثاني
في شرطية اخرى يكون الثاني فيها مقيدا بتقدير المقدم على ان هذا القائل
يمنع كون البداهة على التقدير محالا لان معنى البداهة على التقدير راجع الى استلزام
التقدير لها وهو على فرض استلزام المقدم لها امر واقع فلا يكون مما لا يتحقق
المحال اللازم اقول ظاهر انه اراد به الاستلزام منها العجز عن التزام المقدم فلا ينافي ذلك
كون ذلك استلزاما له وهو منع مندفع بالترديد فيه ان هذا المنع غير متوجه لان الاستلزام
لا يتوقف على صدقها ومعرفة صدقها على التقدير بل على صدقها ومعرفة
صدقها في نفس الامر ولم يمنع المعلل الا ذلك كما صرح به قدس سره
ان صحتها في نفس الامر منع مقدمة لم يدعها المعلل ولا يتوقف الدليل عليها فهو غير
متوجه حتى يندفع بالترديد وهو مأخوذ من برهان التطبيق تقرير هذا البرهان انه
لا يمكن بعد غير متناه فرضنا فيه خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر موازيا له
فرضنا ذلك الخط المتناهي متحركا من الموازاة الى المسامتة فلابد ان يكون هناك
نقطة هي اول نقاط المسامتة اذ المسامتة حدثت بعد ما لم يكن فيها لها اول
لكنه باطل لانه ما من نقطة فرضت في الخط الغير المتناهي يكون المسامتة معها
قبل المسامتة مع نقطة فوقها لان الحركة تامة بقطعة الغير المتناهي هذه المسامتة
الحركة يكون مع نقطة سابقة عليها فالمفروض اولا لا يكون اولا هف وهو
من الدليلين ان مدار كل منهما على استلزام المقدم امرا يكون اول
ذلك مع انه على تقدير المقدم لا يكون اول في الدليل المذكور ههنا المقدم
هو نظرية الكل وهو يستلزم عدم كون اول العلوم مبنيا على غيره
لكن تحقق العلم الاول ثم على هذا التقدير لان كل علم فهو نظري مسبوق
بعلم آخر فلا يكون الاول وفي برهان المسامتة المقدم لا تناهي البعد واللازم

لحق نقطة هي اول نقاط المماس فيه لكن لا يخفى ما بين وبالجملة النظري بمعنى ما فرد وه
قد اوردت عليه في بعض تعاليقي ان ذلك يستلزم عدم العلم النسبي بشيء ما لاستلزامه
الدور واورد عليه بعض الناظرين انه ليس مراده انه اذا نظر الى ان النظري ما يتوقف
على النظر والضروري ما لا يتوقف عليه كان الضروري بعض الانظري واذا نظر
الى ان الضروري ما يحصل بدون النظر والنظري ما لا يحصل بدونه كان النظري
بعض الاضروري فجاز ان ينظر الى كل بما شئت وسوق الكلام انه ضعيف الا يراد
اقول من البين ان الضروري والنظري معناهما معين بحسب اصطلاح اهل الخلاص
اليك تغييره ما شئت على انه فسر النظري بما يتوقف على النظر والضروري
بما لا يتوقف عليه فقط لو صح ما اتى فيه ولان الاستقراء والتمثيل انما يفيد ان لو قيل
استخراج الاحكام الجزئية من احكام جزئيات اخرى هو التمثيل دون الاستقراء
هو الاستدلال بالجزئي على الكلي لا على الجزئي قلت الاستدلال في الاستقراء
وان كان بالجزئي على الكلي لكن قد يستدل بذلك الكلي على الجزئي بعده فيكون
في الاستقراء الاستدلال بالجزئي على الجزئي وان كان بالواسطة فان قيل
يستدل بذلك الكلي على جزئياته بل يلزم الدور لانها المستدل بها على ذلك الكلي
قلنا لا نم ذلك لان الاستدلال على الكلي ليس بجميع الجزئيات بل بالاكثر الا ان
مقصوده ح جاز الاستدلال بالكلي على الجزئيات ورد غيره بعضها فلينظر
على ما اشير اليه هو ان المقصود هنا هو الاحتياج الى العلم الكلي واذا اعلم
تلك الطرق والجزئية بالاستقراء على ما ذكرتم تحقق الاحتياج الى العلم الكلي
ايضا فيكون النقض لعدم افادة الاستقراء التام اليقين مستدركا حيث تحقق
ما هو المقصود وعلى تقدير تحصيله بالاستقراء لا يقال المقصود هو الاحتياج
الى العلم الكلي المفيد لليقين ولا يحصل بالاستقراء اذ ليس كذلك فكيف يكون

المقصود

المقصود ح لانا نقول العلم الكلي الغير المفيد لليقين لا ما لا يفيده سواء حصل
بالاستقراء او بغيره فلا وجه لتقرير الاستقراء بالذكر هنا فيكون ما ذكره
مستدركا والجواب ان الطرق الجزئية المذكورة ليست جزئيات حقيقية بل
هي جزئيات اضافية مثلا الطريق الجزئي العارض لقولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم هو هيئة الضرب الاول من الشكل الاول المخصوص بخصوص
تلك المادة وبذلك لا يصير جزئيا حقيقيا كما ان هيئة القياس المذكور المخصوص
بتعدد القياسين مثلا بالعدد وكذلك هيئة التمثيل المذكورة العارضة له وح
يجوز ان يعلم من احكام جزئيات اخرى بطريق التمثيل ويجوز ان يعلم من احكام
كليات شاملة لها بطريق التمثيل والقياس والعلاقة اعني ثبوتها بالطرفين
بالطرفين الاولين بسبب الاحتياج الى الكليات بناء على ما ادعاه واما انه
من اي كليات يعلم فهو موكول الى التوفيق والعلاقة هنا ليست في صدد بيانه فان
فان قلت نعم لا يجوز ان يعلم احوالها من احكام جزئياتها بطريق الاستقراء
التام وح لا يثبت الاحتياج الى معرفة الكليات ولم يثبت ما ادعاه قلت
قلت الاستقراء التام فيما نحن فيه غير ممكن لعدم تناهي جزئيات تلك الطرق و
كما لا يخفى اقول انه اذا حمل الجزئيات على الجزئيات الاضافية كما ذكره وعلم احكامها
من احكام جزئياتها بالاستقراء كان الحاصل من الاستقراء احكام تلك الجزئيات
الاضافية على كليها فيعود الايراد وجوابه وهو ظاهر ويتعين في الجواب لا يعلم احكامها من
احكام جزئيات اخرى لان احكام الجزئيات لا يصير سببا لليقين بحكم الكلي او جزئي آخر
لان الاستقراء والتمثيل لا يفيدان اليقين فاندفع ما توهم من استدراك الاستقراء
لانه تعميم للدليل وهو طريق حسن يشتمل على مزيد فائدة اقول لا يلتبس بهذا الوجه على المقول
لما كان عدم افادة الاستقراء والتمثيل اليقين معلوما صح مساق فائدة جديدة

لتحقيقه

بحسب ان يحصل الى ملك المستند وان لم يتحقق الوقوف الا باحد القسمين فيما قيل
برعي جانب المادة قيل لا يتم هذا الجواب لان المناسبة يتضمنها الطرق الشرائط
لا يكفي في التمييز بل لا بد مع ذلك من تميز مبادي الصناعات بعضها عن بعض وهو بل
يدل على كفايتها اقول كان هذا الفاضل توهم من الامثلة المذكورة في كلام
الشيخ عدم دخول تميز مبادي الصناعات حيث لم يذكر فيها ذلك والا فالمناسبة للمبادي
للمطالب شامل له وهو من كيف لا وقد صرح الاستاذ قدس سره بذلك في ذيل هذا
الكلام حيث قال فمباحث الصناعات المشتملة على تحصيل مبادي الجدل
والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض ج لهذا العلم الى آخر ما قال
وانما هذا اذا ثبت الخ قيل فيه انه ان اراد بالمطالب ما يصلح لان يطلب سواء
تعلق به الطلب او لا فعدم تناهيها مم والاحتياج المذكور مم لان ما لا يطلب
لا يحتاج الى تعلم طريقه وان اراد بها ما تطلب بالفعل فعدم تناهيها مم كيف
ومطالب كل احد متناهية فنقول وهذا الطريق واف بالمقصود ولا يبقى الا ان
وفيه نظر لانا نختار ان المراد هو الاول قوله الاحتياج مم لان ما لا يطلب
لا يحتاج الى تعلم طريقه قلنا العلم بطريقه من حيث انه علم بطريقه غير محتاج اليه لكنه
قد يقع الاحتياج اليه بالعرض بان يكون العلم المحتاج متضمنا العلم به بيان ذلك
ان بعض ما يصح ان يكون مطلوبا ويحتاج الى العلم بطريقه وان كان ذلك البعض
كثيرا جدا وطرق الاكتساب متكثرة مختلفة بحيث يعلم بها على الوجه الجزئي التفصيلي
فيحتاج الى الوقوف بالوجه الكلي الاجمالي وان كان الوجه الاجمالي الكلي المذكور شاملا
لطرق الاكتساب للبعض الآخر مما يصح ان يكون مطلوبا فيكون العلم بذلك الوجه الكلي
الاجمالي متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب فيكون متضمنا للعلم بطريق اكتساب
ما لا يكتسب من المطالب بالفعل لكنه بالفعل من نبا وحينئذ على طرق متناهية

فيحتاج الى الوقوف بالوجه الاجمالي دون غيره فلا يكون العلم المطلق الاجمالي
بها متضمنا للعلم بجميع طرق الاكتساب مثلا يحتمل ان يكون جميع ما يكتسب من
من مبادئ على هيئة الشكل الاول دون غيره فلا يكون العلم به متضمنا للعلم بجميع
طرق الاكتساب هذا بعد تسليم ان ما يكتسب كل احد كثير جدا ونقول لم لا يجوز ان يكون
ما علم ان ما يكتسبه كل احد كثير جدا وبين سلف ذلك فانه يبقى بطلب ان يكون
متكثرة مختلفة ان اريد الاختلاف في النوع فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اختلافها
الشخصي فقط ولا يلزم من ذلك العلم الكلي بنوع واحد الا شخاص فقط فلا يلزم كونه متضمنا
للعلم بجميع طرق الاكتساب والوجه في الجواب ان يقال الغرض من المنطق ان يكون
كافيا في الاكتساب بالنسبة الى اي طريق وقع الاحتياج اليه انما هو في هذا الغرض
كما يفهم من عبارة الشيخ في الاشارات وغيره وذلك لا يحصل الا بالاحاطة بجميع
طرق الاكتساب على الوجه الكلي فنهاية من ذلك التقسيم قبل تقسيم العلم الى
الى التصور والتصديق على مذهب الحكيم في بيان الاول الذي ثبت
ان تقسيم التصديق الى الضروري والنظري المستفاد منه بطريق غير ضروري ثبتت
الاحتياج الى مباحث الحجة وان تقسيم البياني على اختياره النقض فلا يجوز ان
ان يكون الحكم ضروريا دائما والكون انقسام التصديق الى الضروري والنظري
باعتبار انقسام جزئي اجزائه فلا يثبت الاحتياج الى مباحث الحجة والجواب عنه
بان التقسيم البياني على اختياره المقسم ايضا في بيان المدعى وذلك ان
الكاتب حكم ان كاتب الحكم وكاتب غيره والمقصود منها اثبات الحاجة
في الكتب يحصل منها الى المنطق نفس ومن الظن ان الحكم ادراك قبل العلم الى الحكم
وغيره وثبتت الحاجة الى المنطق في الكتب يحصل منها الى المنطق ومنه
اذ لو كان كذلك لم يصح تقسيم العلم اليه حقيقة فتقسيم العلم الى التصور والتصديق

المصاحب له او به الذى حررناه فى الحواشى السابقة وتم كل منها الى الضرورى
والنظرى واعتبر الحيثية فيها فالتصورات تخرج عن الحكم من حيث انه ساذج
قد يتوقف على النظر وذلك لا يتصور ان يكون يتوقف الحكم عليه كما لا يخفى وقد لا
يتوقف عليه والتصور المصاحب للحكم من حيث انه معه قد يتوقف على النظر وذلك
بان يكون حكمه متوقفا فانه يخرج من حيث انه مع الحكم متوقفا على النظر واما
الطرفين على النظر فانه من حيث انه مع الحكم متوقفا عليه لان ذلك انه تحقق
بدون مصاحبة الحكم وقد لا يتوقف عليه فاذا يكون النظر الموقوف عليه … العلم هو
النظر الكاسب للحكم وهو الجزء النظر الموقوف عليه القسم الآخر هو النظر الكاسب للتصديق
الساذج وهو النظر الذى يخرج فالتقسيم بهذا الوجه ايضا يكون بحسب الطرفين الموصل
ويكون فيما فى بيان المدعى وصحيح ما قررناه ان المتاخرين لما ذا … تحديدا
تقسيم العلم الى هذين القسمين لا يجوز ان يكون الحكم فيه … بالتصديق
ان التصور المصاحب للحكم متوقف على النظر من حيث هو متوقف كل الاول
لا يخفى ما فى هذا التوجيه من التعسف والركاكة فان الذى له كاسب بحسبه
الحكم لا غير وليس للتصور من حيث انه مقارن للحكم كاسب على حياله انما الكاسب
لما هو مقارن له ثم المراد من التقسيم ان يبنى عليه ابتداء كل قسم بكاسب
وعلى ما ذكره لا ابتناء بالكاسب انه لنفس الحكم … ولا يفيد ان القسم الثانى
فالوجه … انه اعم من التصور والفصل الذى الحكم ثم انقسم الى التصور والحكم
يترتب عليه … ان تقسيم العلم الى التصورات … والتصور المقارن
للحكم فان التقسيم الى … كما ذكره … اى يجب … نظره …
… اختلاف الحكم وهو ثبوت كما … على حياله انما هو للامر المقارن ولا …
للتصور فما قد التصور فى هذا القسم ترتب عليه ان لا … القسمين كاسبا على حياله

والمقارن

والمقارن القسم الثانى ايضا كاسب آخر فما لا يرتضيه ذو طبع سليم لانه قيل حمل
الكلى على جزئياته فيه بحث اوردناه فى تعاليقنا فان حمل الكلى على جزئياته كثيرا
ما يكون نظريا بل لا فرق بين حمل الكلى على جزئياته وبين عكسه فى البداهة
والنظرية فان فى بعضها ضروريا ونظريا على سواء ثم انه ذكرنا فى حواشى المحاكمات
وحواشى شرح المختصر ان هذا القيد لمحض تحرز به عن القضية الكلية التى تصلح …
الاحكام جزئياتها منها بضم صغرى سهلة الحصول اليها فان مثل ذلك لا يسمى قاعدة مثلا لا
يقال ان قولهم الاشياء المتساوية لشئ واحد متساوية قاعدة بالنظر الى ان …
المثلث مساوية لقائمتين يكون القضية الكلية قاعدة بالنسبة الى الجزئيات التى
يمكن استنباط احكامها منها بضم صغرى سهلة الحصول اليها ولا يكون قاعدة بالنسبة
الى غيرها ويشهد به مع ورود اطلاق القوم ان الحواشى الاخيرة ذكر هذا وبيّنه الى
الستة … ولده وعبارته تخالف صدقه فان صدق فى ذلك فالفضل للمتقدم فانى
ذكرت ذلك قبل ولادة ولده من اربعين سنة والا فهذا اشتغال وقد سمعت … الله به
من اصحابى وغيرهم انه استعار من بعض اصحابى حاشيتى على التى كانت قبل ذلك
بسنين عديدة وانا اعلم بحقيقة الحال من اشتماله على الاضافة قيل ذكر فى
فى حاشية شرح الكافية ان الجنس والفصل فى المشهور طليقان فى الماهية الحقيقية الموجودة
فى الخارج فى … ان يقال انه جعل كالجنس بان المطلق من الماهيات الاعتبارية دون
الماهيات الاعتبارية الحقيقية الموجودة فى الخارج لكون موضوعه من المعقولات
الثانية التى لا يحاذى بها شئ فى الخارج كما سيأتى ولا اشتماله على النسب التى
ليست من الموجودات الخارجية كما سبق اليه اشارة واما اشتماله الى الاضافة
الى الفروع المتوجهة منه وان كان المضاف اليه خارجا فان المنطق ليس عبارة
عن نفس تلك المسائل مع قطع النظر عن … اعنى القانونية كيف الوضع

المحشى

صحيح هكذا: وقد سمعت ممن اثق به … انه استعار … حاشيتى … بسنين عديدة

المنطق

من استخراجها وتدوينها ذلك الوصف فالاولى اعتباره ايضا في وضع الاسم
بازائها الا ترى انه يتميز عن ساير القوانين بتعيين المضاف اليه وهو طرق
الاشتغال ودون تميز فيه نظرا اما اولا فلان ما نقلنا عن العلامة في حاشية شرح
الكافية مخالف لما ذهب اليه المحققون ولما اختاره في تصانيفه وتضعيف نسبته
الى الشهرة على ما هو دابه وبنى عليه الامر في الحاشية المذكورة لانه اقرب
الى فهم المبتدى ولا ينبغى ان يلتفت الى مثل هناك واما ثانيا فلان قوله الوصف
من استخراجها وتدوينها ذلك الوصف غير تام بل الوصف منها وصف آخر وهو الافادة
معرفة طرق الاشتغال من المعلومات الى المجهولات ونشير اليه منها بان تحصيل المسائل
المنطقية كبرى لصغرى سهلة الحصول كالمشعر به لفظ القانون او يوجه آخر وقد اعتبروا
الوصف المذكور فيه بقولهم يفيد معرفة طرق الاشتغال من المعلومات الى المجهولات واشار اليها
فالاضافة التى يشعر بها لفظ القانون لا يكون معتبرة في التعريف كما صرح العلامة
اقول الظاهر ان معنى كلام الاستاد قدس سره في الحاشية المذكورة ان المشهور
الشايع اطلاقها في الاشياء الحقيقية لان المشهور تخصيصها بحيث الاحتياج
تلك الحقايق حتى يرد عليه انه خلاف ما ذهب اليه المحققون وما اختاره في تصانيفه
وتضعيف نسبته الى الشهرة كما هو دابه فان ذلك على ما وجهناه بل ليس اصطلاحا
آخر وكيف يتوهم خلاف ما ذكرنا مع انهم صرحوا بان كثيرا من المقولات العشر
وانواعها غير موجودة في الخارج كالاضافات والكم المنفصل مع انها اجناس عالية
عندهم واما قوله وبنى الامر عليه في الحاشية المذكورة لانه اقرب الى فهم المبتدى
قلنا ادرى ما الوقف عند المبتدى بين ان يقال انه ان الجنس والفصل
من المفهومات مطلقا او يقال انهما مختصان بالموجودات انى رجحه واى
صعوبة في فهم الاول واى سهولة في فهم الثاني بل الامر بالاصطلاحية لا ذرف

حتى انى في سهولة فهمها وصعوبته لا يقال المراد ان هذا اقرب الى ما الفوه واشتهر بينهم
لانا نقول ذلك غير تام فان المبتدى الذى لا وقوف له على اصطلاح القوم لم يالف
لشئ من المعنيين ولم يشتهر عنده منهما ومن له وقوف على الاصطلاح لا يتوقف من
اطلاقها على الموجودات وغيرها لان المعنى الاصطلاحي اعم وليس في تخصيصها
بالموجودات الاختصاص وما ذكره من ان الغرض منه هذا الوصف بل الغرض منه
وصف آخر وهو معرفة طرق الاشتغال الخ ما ذكره مدخول لان المراد من افادة
معرفة طرق الاشتغال الى آخر ما ذكره مدخول لان المراد من افادة معرفة طرق
الاشتغال هو افادة التعيين كما تقرر بالكشف وافادة اليقين لا تحصيل الاحكام الكبرى
فاذا سلم ان الافادة المذكورة معتبرة فيه لزم ان يكون القانون المخصوص
معتبرة فيه وفي مفهومه القانونية المنطقية فانه لا يخفى ما في كلام الفاضل الاول
اذ لا يلزم من كون من المنطق مستخرجا لاستخراج الفروع بعد تشبيهها ان يكون ذلك
الوصف معتبرا في مفهوم اسم الفن بل الظاهر ان لفظ المنطق موضوع بازاء
المسائل المنطقية بالموضوع المخصوص كما اشتهر من ان اسماء العلوم يجب ذواتها بالموضوع
ولو صح ما ذكره لكان الاضافة الى الفن بانه معتبر في اسماء جميع العلوم فيكون اشارة الى
الى العصمة ايضا معتبرا في مفهوم اسم المنطق والتادى الى السعادة القصوى معتبرا
في مفهوم العلوم الحكمية الى غير ذلك مما لا يخفى استبعاده على المصنف وراى بحث
على هذا الاعتبار وما النقل الحقيقى او العرفي تركه وما يدل على انهم اعتبروه
القانون فانه صادق على الفكر قبل عاصم الفكر وان لم يكن مذكورا الا انه يمكن اتخذ من
سن قوله بحيث لا يوجد الخطأ في الفكر ما يزيد والاعتراض عليه بان عاصم الفكر ليس مذكورا
في كلام المصنف فلا يتم هذا التوجيه بالنسبة الى شرح كلامه ما تبين به نظر قوله
لعدم صدقه على تلك الاحكام الجزئية غير تام اذ يمكن ان يعرف حال بعض تلك الاحكام

عن بعض آخر منها بطريق التمثيل بل قد يعرف منه وهذا القيد يكفي في صدق المقيد
المذكور عليه فلا حاجة الى اعتبار التكلف ولا الى التعسف باعتبار العام المخبر
المذكور في الكلام واقول فيه نظر لان المراد بالافادة افادة اليقين كما تقرر
وليس شيء من تلك الاحكام الجزئية يفيد اليقين او التنبيه لا يفيده فهذا القدر
لا يكفي في صدق المقدم المذكور عليها فيحتاج الى ما سماه تكلفا او تعسفا
الا ان النحو لا يفيده فهذا القدر لا يكفي في صدق المقيد المذكور سلمنا ان توقف
تلك الاشتغالات قبل تبيين مناسبة المبادي وصحة الصورة والشرائط ودفع
الامور هي المرادة بطرق الاشتغال اذ الاشتغال انما يرد عليها وجودا وعدما
ولا دخل لصدق المبادي في نسبة النحو المناسبة ربما يجري مجراها من العلوم الكلية
وان كانت مفيدة لمعرفة صدق صدق المبادي للافتقار الجزئية الكاشفة
لوجودها الا انه لا يفيد معرفة المناسبات ولا معرفة صحة الصورة والشرائط
فهي لا يفيد معرفة الاشتغال اصلا وما وقع في كلام البعض فصحيح مبنيا على ان يكون
صدق المبادي داخلا في معرفة طرق الاشتغال نحو كان كلازم علم المنطق
على كافة المعرفة طرق الاشتغال ويكون مجموع العلوم الغاية تنبيه على واحد يسمى
بالمنطق وفي دعوى اظهر من ان يخفى مع انه على التوجيه الاول لا يكون قوله بخلاف
المنطق فانه يعرف به احكامها كلها صحيحا وعلى الثاني لا يتبين ان النحو والهندسة
وما يجري مجراها من المنطق امتياز علم من علم آخر مقابل له وهذا الامتياز هو
المعتبر بل امتياز الجزء من الكل كامتياز جزء التصورات من المنطق الذي
هو مجموع القسمين وقد يقال فيه نظر لان ما ذكره من ان صحة ما وقع في كلام البعض مبنيا على ان
يكون صدق المبادي داخلا في طرق الاشتغال ولم لا يجوز ان يخص طرق الاشتغال
بما قرره هذا القائل من مناسبة المبادي وصحة الصورة والشرائط من

غير ان صدق المبادي فيها يكون احكام الافكار راجعا فيها حيث ان
صدق المبادي وح يصدق ان من النحو مثلا يعرف احكام بعض الافكار
وهي صدق موادها فقط بخلاف المنطق حيث يعرف منه احكام كل الافكار
وهي صحة طرق الاشتغالات لا كل احكام الافكار حتى يلزم ان يكون معرفة
صدق المبادي منه ايضا وح لا يلزم شيء مما ذكره كما لا يخفى اقول الظاهر من كلام
هذا البعض ونقل الاستاد وقد صرح هذا الكلام في هذا المقام انه اراد بالجمع
المنطق يفيد الجميع كما صرح به بقوله بخلاف المنطق فانه يعرف به احكامها كلها فاذا
دخل صدق المبادي في الاحكام لزم ان يعرف بالمنطق صحة مبادي جميع الافكار
وقوله بخلاف المنطق يعرف منه احكام كل الافكار لا كل احكام الافكار يقتضي
لان الجمع المضاف الى المفرد يفيد الاستغراق فاذا دخل صدق المبادي في
الاحكام يلزم شموله له ومنه يظهر بطلان ما في التوجيه الذي ذكره الاستاد قدس سره
فان النحو مثلا لا يعرف منه احكام بعض الافكار بل علم واحد ببعض الافراد وهو صدق
المبادي فالظاهر ح ان يقال ان النحو يعرف منه حكم بعض الافكار بخلاف المنطق
فانه يعرف منه حكم جميع الافكار فذكر الجمع ح يكون زائدا محضا لما عرفت من
افادة الاستغراق وهو الصرف بتلك الطرق الى قبح هذا التعبير وان كان
حسنا نظرا الى الاصطلاح لكن المقام لا يساعده لان المقام مقام الاشارة
الى العلة الفاعلية للمنطق وتلك الطرق الجزئية ليست من المنطق في شيء اصلا
فيقال الا ان يتكلف ويقال انه لا يخرج معرفتها عن معرفة القوانين فكان الاشارة الى
القوانين اشارة اليها ايضا فتأمل البعض اشعار بان الطرق الجزئية كالمنطق
منه وفيه نظر اذ في السؤال كلام عدم مساعدة المقام ح اذ هو في بيان الغاية
ولا يتوقف المنطق على العلة الفاعلية والمذكور في قوله يفيد معرفة طرق الاشتغال

والمعونة المذكورة فيه مبال على العارف تتبك الطرق عن القوانين والعلوم
بالقانون الذي هو عمل المنطق لان معرفة الطرق من القانون تستلزم العلم
فذلك قال هو العارف اي تتبك الطرق الجزئية المفادة سلام تتبك القوانين
المفيدة ابدا انتم لو فقد الاشارة الى فاعل المنطق مع قطع النظر عن دلالة
التعريف عليه لكفى ان يقال هو القوانين بالقوانين واما في الجواب فلا يستفاد منه
لتكلفه بعيدة مستغنى عنها اقول ما اورده على السؤال صحيح فان المسؤل
عن المقصد ومنها استنباط الاشارة الى العالم بالقوانين من التعريف اذ
المذكور صريحا هو المعونة المتعلقة بالجزئيات في مسئلة اوردها العارف الذي هو
فاعلها لكن ما دل التعريف على استفادة المعرفة من القانون علم منه ان العارف
بالقانون فحصل ان فيها تكلف ثم مستغنى عنها والى اي استنبط من ذلك
فيه اعتراضا باستناد الكل في هذا المقام والاشارة الا ان الاشعرية عمل فروع الطرق
الجزئية لا دخل له في المقام لعدم الانفكاك او لعدم اشتغال الانفكاك كما لا يخفى جدا
نظيره انما يذكر في تعريف المنطق انه علم العارف بالقوانين دال على الحكمة
ثم يوجه ذلك بانه لا ينفك ولا ينبغي ان لا ينفك معرفة القوانين عن معرفة ان الحكمة
فاشار اليها جميعا ولا يخفى ذهنه وركاكة ومن قوله وكان الاشارة الى فاعل
القوانين اشارة اليها كما فاورده فيخرج الفطن الى ان يبين له قصور فاذا
وجدت تلك العلل في الذهن لزم وجوده فيه فيه بحث لجواز ان يكون تلك العلل
بشرط وجوده اي بشرط علة لا وجودها لم يلزم من وجودها في الذهن وجوده فيه كيف لا
وقد ذهبوا الى ان الوجود الذهني ليس مبدأ الاثار فلا يكون الفاعل بحسب الوجود
الذهني فاعلا فاذا لم يكن للصورة في الذهن فاعل اخر وجاز ان يكون له غاية
اخرى فان قلت اليس اذا حصل العلل المذكورة في الذهن حصل المادة والصورة

بكفي ل

فيه وحصولها كيف حصول المعلول فيه قلت لا نم ذلك وانما يكون كذلك لو كانت
الصورة حال كونها في الذهن حالة في المادة اي حاصلة فيه وذلك غير لازم لجواز
ان يكون كل منهما حاصلا في الذهن بلا واسطة بل الظاهر ان يكون كذلك اقول فيه
بحث اما اولا فلان المدعى استلزام حصول العلل باسرها في الذهن لحصول
المعلول فيه لا تأثير الفاعل الموجود في الذهن في وجود المعلول فيه ولم يثبتها فقوله
كيف لا الى قوله فاذا لم يكن لصورة في الذهن فاعل اخر وجاز ان يكون له غاية
اخرى غير موجه واما ثانيا فلانهم لم يذهبوا الى ان الوجود الذهني ليس مبدأ
الاثار مطلقا بل قيدوه بالاثار المطلوبة المخصوصة لكونها كيف لا وقد صرحوا
بان الماهية بحسب وجودها في الذهن علة لاتصافها بعوارضها الذهنية كالكلية
بحسب الوجودين واما ثالثا فلان المجموع الاجزاء من الكل فحصوله يكون لا محالة عين
حصول الكل في الذهن عن حصول اجزائه مجتمعة في الذهن قوله وانما يكون كذلك
لو كانت الصورة حال كونها في الذهن حالة في المادة قلنا تقييد المادة
على الوجه الذي هي عليه في الخارج مع الصورة على هذا النحو اعني كون الصورة
في الوجود الذهني حالا في الذهن لا يستلزم ان لا يصدق عليه الحلول في
المادة في الوجود الذهني حالا في الذهن لا يستلزم ان لا تصدق عليه به المقام
بذاته فان النفس قد تدرك الصورة الذهنية من غير ملاحظة لواحقها الذهنية
ولولا ذلك لما يكن ان يدرك جوهر ما بذاته اصلا ضرورة ان ما يوجد في
الذهن فهو قائم به كما تقرر في موضعه وتحقيق المقام انه اذا حصل الصورة بعين المادة
المادة الى رتبة والصورة الى رتبة والفاعل والغاية لوجوده الى رتبة
فقد حصل في الذهن حقيقة ذلك الشيء ولا يضر في ذلك كون الفاعل للموجود
الذهني وغايته بحيث هذا الوجود غير الفاعل للموجود الخارجي وغايته بحيثية ولا

فما

كون صح

كون صورته او مادته او مجموع صورته ومادته قائمتين بالذهن بحسب الوجود الذهني
وذلك فيكون الفاعل والغاية داخلين فيها بحسب هذا الاعتبار فيحتمل المراد
بها النسبة اليها لا انفسها لظهور خروجها عنها وان اعتبرت على ما هي عليه في
الوجود ولان حاصل قوله فيحتاج الخ انما هي المركب من مادة كذا وصورة كذا
الصادرة عن كذا لاجل كذا ظاهر بينه ان الداخل فيما يحتاج هو النسبة اليها لا انفسها
وقيد فيه نظر لانه ان اراد به دخول النسبة فيما يحتاج ودخولها في نفس الماهية المعتبرة
معها النسبة فمم اذ لا يلزم من اعتبار النسبة مع الشيء دخولها في نفس ذلك الشيء
وان اراد دخولها في المجموع المعتبر معه فكذا لكن المجموع مفهوم وما صدق عليه فان
كان المراد دخولها فيما صدق عليه المجموع فهذا غير لازم لان الماهية الصادرة
عن النجار مثلا لم يصدق على المجموع السرير والنسبة الى النجار بل يصدق على السرير
حال كونه موصوفا بهذه النسبة وهو ظاهر وان اريد دخولها في مفهوم المجموع فالظاهر
انه وقيل بهذه فائدة ان النجار داخل في مفهوم الماهية الصادرة عن النجار
وكذا الحكم بغيره من الامثلة فلا حاجة الى ارتكاب التمحل اقول لهذا القائل ان يقول
المراد دخولها في الماهية المقيدة بوجوده السبب لتلك العلل مثلا السرير من حيث
انه بحسب وجوده اي من حيث انه مركب من كذا وكذا الى آخره فصلة الترديد الذي ذكره
المعترض غير حاصل لان المراد هو الماهية المقيدة بهذه القيود ولا شك ان
النسبة داخلة في الماهية المقيدة كالسرير المركب من كذا وكذا الخ واما دخول النجار
فمم لجواز ان يفيده الكيفية بالاثبات الى تلك العلل مع خروج نفس العلل عن المقيد
والقيد جميعا بل الامر كذلك في الواقع فان ما هو حال الماهية بهذا الاعتبار انما هو
النسبة الى تلك العلل غير انه يعرض فيها نفس العلل كما ان صفة الاب هو الابوة
الثابتة له بالقياس الى ابنه لان النسبة مع ذات الابن فان ما هو قائم به

الذهني

بأحد الطرفين هو النسبة والطرف به متعلقها فيخرج عن النسبة ولذلك قال ان تحقيقه
اذا حصلت في الذهن عرض لها هناك صفات اخرى فيقال ان تلك
اذا كانت تلك الصفات ذهنية عارضة للاشياء حال وجودها في الذهن دون
الخارج كان موصوفها لا محالة امورا حاصلة فيه فيكون علوما فان الاشياء
الحاصلة في الذهن علوم فيكون المقولات علوما وقد بين العلامة كونه معلوما
بذلك فاوجه كلامه ثبت لو كان مراده ان امور الخمس في الاذهان ذوات من
ما شأنه هذه الصفات ثم بعير جنسا ونوعا وفصلا وخاصة وعرضا عاما وكيف يكون
بما هو عبارة لزم ذلك ما اذا كان المراد ان تلك الصفات امور عقلية انتزاعية
وكيفية كون امر جنسا مثلا ان يكون بحيث يصح ان يقع في جواب السؤال
عن الكثيرين المختلفين بالحقيقة بما هو سواء عقل هذا الامر وانتزع منه هذه
الصفة او لا كما هو الظاهر فما هو اليوم اذ الظاهر ان تلك الصفات ليست امورا
عارضة بالفعل في الذهن بل منتزعة بعمل العقل من الاشياء متى شاء وعلى اطلاق
الجنس والفصل ونظائرهما لا يتوقف على انتزاع الصفات المذكورة بل يكفي
في صحته كون الاشياء بحيث يصح انتزاع تلك الصفات عنها سواء انتزع بالفعل
او لم ينتزع فلم يلزم ان يكون الموصوفات المذكورة بهذا الوجه علوما كما لا
يخفى ولا يبعد ان يكون مراده هذا اقول فقد حسب ان المعروض الذهني سواء كان بحسب
في الذهن صورة المعروض والعارض واتصاف المعروض بالعارض بين عليه ان
تلك الصفات ليست عارضة بالفعل في الذهن وهو مخالف لعرف العام والخاص
فان اهل العرف لا يتحاشون ان يقولوا ان زيدا متصف بالوجود والحي بالفعل
والحيوان متصف بالفعل بالجنسية بل يتحاشون ان يقولوا انهما ليسا متصفين
بالوصفين المذكورين بل المعروض الذهني ان يكون الشيء بحسب وجوده الذهني منشأ

لانتزاع وصف عامنه وتفصيل ذلك ان النفس اذا ادركت بقوة من القوى
المدركة وصفا من ذات سواء شعر بوجود ذلك الوصف في الخارج او لم يشعر
يحكم بانضمامه على الذات بذلك الوصف دون رفض ذلك الوصف لتلك الذات
ولا يتوقف في هذا الحكم الى ان يتبين له وجود الوصف في الخارج كما اذا شعر
بحاسة البصر السواد من جسم حكم بوجود السواد وكذلك اذا ادرك بحاسة الوهم
معنى الالتفات من [illegible] حكم بوجود الالتفات اه وبانه يستقيم به في الواقع ثم [illegible]
ان كان من لواحق الوجود الخارجي نسبه الى الخارج لا بمعنى وجود تلك النسبة
الاتصافية في الخارج بل بمعنى انتزاع ذلك الوصف من لواحق ذلك الوجود وان
كان لم يكن من لواحق ذلك الوجود وان لم يكن من لواحق الوجود الخارجي
نسبه الى الذهن بناء على ما تقرر من ان الاتصاف بالصفات الثبوتية يستلزم
وجود الموصوف في ظرف الاتصاف واقتضاء الوجود في الذهني والخارجي
ثم الشيء اذا حصل في الذهن فهو علم باعتبار ومعلوم باعتبار والاسماء موضوعة
لنفس المعاني لا باعتبار كونها علما بمعنى انه لا يفهم من اللفظ الا نفس المفهوم لا بوصف
كونه علما فالقضية الكلية الموصوفة بالصفات المعتبرة في القانون ليس اتصافها
بتلك الصفات باعتبار وجودها في الخارج فيكون اتصافها ذهنيا على ما قررنا
فيلزم منه كون القانون علما لا معلوما كما ان اتصاف الانسان بالصدق
على زيد وعمرو اتصاف ذهني ولا يلزم منه كون الانسان علما لا معلوما تحقق
كون اللفظ موضوعا للمعنى فيها لا باعتبار كونها علوما ثم ان معنى قوله [illegible]
القانون معلوم لا علم ان مفهومه ليس من جنس العلم وهذا المقدار صادق سواء اعتبر
في معناه المعلومية او لم يعتبر فلا تغفل   فان قلت حافظ المعلومات اتفقوا على انهم اختلفوا
في ان اللفظ موضوع بازاء العلم او المعلوم فذهب بعضهم الى الاول وبعضهم الى الثاني

لكنهم اتفقوا الكل على المقصود من اللفظ المستعمل هو الثاني فالمعنى المتبادر من
اللفظ مقيدا بالمقصودية هو الثاني عند الكل ومجردا عنها هو الاول عند
الاول والثاني عند الثاني وفيه نظر لانه لما اختار كثير من المحققين ومنهم
الشيخان ابو نصر وابو علي ان ما سوى العلم ليس معلوما لنا ذهبوا الى ان الالفاظ
كلها موضوعة بازاء العلوم ثم يكون المقصود منها ما هو التي هي العلوم
لان غير العلوم ليس معلوما عندهم فلا يكون مقصودا فكيف لكن الكل اتفقوا على ان
المقصود من اللفظ المستعمل هو الثاني عندهم كيف ولو كانوا قائلين بان غير العلم
معلوم فالمذهب عن تجويز وضع اللفظ بازائه فان جواز وضع اللفظ بازاء المعنى
المعلوم ضروري والقائل لا وجه وجيها لكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يكون
المقصود منه دائما غيرها هو معناه والامام الرازي اختار ان غير العلم معلوم
لنا وقال انكار ان المبصر هو الامر الخارجي من قبيل الشك في الاوليات وسلم منه
العلامة الطوسي هذا وقال المبصر هو الامر الخارجي لكن الابصار بصورة ذهنية
وتبعهما جمهور المتأخرين وعلى هذا فالظاهر ان اللفظ لا يلزم ان يكون موضوعا
للعلم اقول لا شك ان من له وجدان صحيح انا اذا سمعنا لفظ الانسان مثلا يتبادر الى ذلك
الماهية المخصوصة من غير ملاحظة انها موجودة في الذهن او في الخارج فاللفظ الموضوع
لنفس الماهية لا باعتبار وجودها الذهني الذي هو مناط الاعتبار علم ولا باعتبار وجودها
الخارجي فليس اللفظ موضوعا للعلم بل للماهية لكن لما رأوا ان اطلاق اللفظ دائر
مع الصورة العلمية متبدل بتبدلها حتى انا اذا اعتقدنا الشبح المرئي من بعيد انه انسان
اطلقنا عليه الانسان واذا اعتقدناه فرسا اطلقنا عليه الفرس وان لم
يكن في الواقع كذلك ذكروا ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ولم
يريدوا بذلك انها موضوعة لها من حيث انها صورة ذهنية قائمة بالنفس

بل ارادوا بذلك انها موضوعة لما هية المتصفة بالوجود الذهنية لا الخارجي
العقيد او من البين انه لا يفهم من اللفظ سوى ذات المعنى مع قطع النظر
عن وجوده سواء كان ذهنيا او خارجيا ويفهم من ذلك ما ملاحظة على ما اشتهر من ان
دوران تبدل الالفاظ مع تبدل الصور ذكر بعضهم ان الالفاظ موضوعة
للمعاني لا باعتبار كونها تلك المعاني في الواقع بل باعتبار كونها اياها في الذهن
وعادل بذلك نقل ما حاوله الاولون فظهر من هذا التحقيق ان الالفاظ موضوعة
لنفس مفهوماتها لا لها مع وصف كونها علما او معلوما والمفاد هو نفس المفهومات
وما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم هو نفس الصورة كلام حق لان الحاضر عند
النفس ليس الا هي لكن لهذه الصورة اعتبارات احدها اعتبارها من حيث
انها عرض قائم بالذهن وهي بهذا الاعتبار علم والثاني اعتبارها بحيث ماهيتها
مع قطع النظر عن ملاحظة في هذا الوجود من الوصفية وتوابعها وهي بهذا الاعتبار
معلوم وهي بالاعتبار الاول صار معلوما بالعلم الحضوري وبالاعتبار الثاني
ماهية معلومة بالعلم الحصولي فظهر الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار وصح ان اللفظ
موضوع بازاء الصور الذهنية لا على ما يوهمه عبارة القوم وبعض المعاصرين من ان
هنا امرين متغايرين بالذات احدهما موضوع له اللفظ وهو المفاد والثاني
غير موضوع له وهو مفاد ولا على ما يجده الذوق من ان هنا الا امر واحد
هو العلم وهو المعلوم المفاد الذي استعمل فيه اللفظ اذ لا ريبة في ان لفظ
الانسان مثلا انما وضع لتلك الماهية واستعمل فيها لا للعلم بها وذلك ان
العلم بالانسان مثلا مغاير لماهية الانسان بالاعتبار فليس الفريقين الا افراط
وتفريط فان الاولين منهم توهموا مغايرة العلم والمعلوم بالذات وتوهموا انهم
انما ينتقل من الصور الذهنية الى الاعيان الخارجية وجعلوا دلالتها عليها عقلية

ليس له

او طبيعية على اضطراب في عبارات والآخرين ومنهم هذا المحشي لم يثبتوا المعلوم
من اللفظ امرا واحدا هو العلم وجعله الموضوع له والمستفاد من اللفظ
المستعمل فيه وقيل لا فرق وقد تقبل الامور ذهنية ومخارج اصل الطريقة انما
نفينة المبصر فالاوضح ان الابصار يتعلق بالامر الخارجي بلا واسطة الصورة الذهنية
في البصر الحسي لا يفوته من الشعاع او كما يفوته الاشراقيين من انه يحصل عند السطح
ارتفاع الحجاب وسلامة الالة المبصرة اضافة الى ذلك المبصر فينكشف على
النفس كما هو البداهة فيه فمن ان يتحقق انطباع الصورة او شبحها والحاصل
انكشاف الامر الخارجي والمحققون من الحكماء لما راوا ان الابصار يتعلق بالامور
التي لا وجود لها في الخارج كما في المنامات والصور المتمثلة في الحس المشترك من غير
او خارج لا يطابقه كالموجودات المتمثلة بالصور المحسوسة عندهم حكموا بان المبصر
بالذات هو الصورة المنطبعة في الالة كالامر الخارجي فانه مبصر بالعرض كما ذكره
العلامة الطوسي لكن ان يحمل على ذلك فيكون معنى كلامه ان المبصر الموضوع الذي
يتعلق به المبصر بالذات هو الامر الخارجي ولا ابصار هو المبصر بالذات صورة
ذهنية فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار مبالغة في كونه والمراد بالمبصر المذكور
في مقابلة المبصر المذكور في مقابلة المبصر بالعرض كالعرض الصورة المتصلة
بزواتها بالاتصال الجوهري بل ليس لكلامه معنى سوى ذلك اذ لو لم يحمل عليه لم يصح
معنى اصلا فقوله قد سلم العلامة الطوسي هذا منه غير تام ثم قال هذا القائل ان
كون المبصر هو الامر الخارجي ليس منه بان الانكار ليس من قبيل الانكار الاوليات
وبيان ذلك ان الضروري هو ان المبصر مثلا جوهرا متصفا بصفات مخصوصة من الشكل
والمقدار واللون والوضع ونظائرها وتلك الصفات وان كانت عارضة له في
الخارج لا في الذهن لكن ابصاره متصفا بتلك الصفات مستندة على وجهين احدهما

تحقيقه النظر الجليل وهو ان يكون ما في الخارج مع صفاته بنفسه مبصرا ويرد عليه الاشكال المذكور

المذكور ما نقل في الحواشي السابقة عن الشيخين من انه قد تقرر ما لا وجود له في الخارج

على نحو الابصار نا ما في الخارج من غير تفاوت في الابصار كما في المشاهدة وغيرها ولو كان

المبصر هو الامر الخارجي لا يبصر ما لا يكون والثاني انه لو كان كذلك لكان الخارج

معلوما بالامر الخارجي لكن المبصر والعلم به لانه صورة الى صلاحيته في الذهن وعلم حضوري

يقتضي قوم العدم لكنا اذا حصل ما لم يحصل لنا الا معلوما واما في تحقيقه النظر الدقيق وهو ان

يكون المبصر ما في الخارج من صورة الجوهر وصورة كل واحد من صفاته المبصرة معه

وصورة كل من الصفات المدركة وعلى هذا ان ما في الخارج ان لم يكن متصفا

بالصفات المذكورة فيها كيف يبصره متصفا بها وان كان متصفا بها فيلزم

ان لا يزيد مقدار المبصر مقدار ما في الخارج لان مقدار ما في الخارج لا يزيد على مقداره والا

لزم حلول الحال الكبير في المحل الصغير وهو غير معقول لكنا قد نبصره فيكون مقداره اعظم

من مقداره كما يحصل لزم ان يبصر المبصر في ان الخارج في اين او لا نبصر الا

في ابعاد وان كان بالعرض لكنا كثيرا ما نبصره في اين آخر ولصعوبة هذا الاشكال تحيرت

كثير من العلماء الكبار وعلى المثال الاول تحقيقه النظر الدقيق الذي ذهب اليه اهل

التحقيق وهو ان المبصر ما في الخارج من صورة الجوهر بالصفات المحضرة من غير ان

يكون لكل واحد من الجوهر والصفات صورة على حدة كما يشهد به الوجدان فان

شرح هذا التفصيل ليس من شان الحواس الظاهرة بل هو من شان النفس الناطقة

المحضرة المطلوب وهو والمراد ان المذكور ثانيا وان عليه اما الاول فلما نحن فيه والثاني

الثاني في قوله لزم ان لا يزيد مقدار المبصر على مقدار الخارج فلنا نمنع قوله ان مقدار

ما في الخارج لا يزيد على مقداره والا لزم حلول الحال الكبير في المحل الصغير وهو غير معقول

قلنا انما يمتنع حلول الحال الكبير في المحل الصغير اذا كان حلوله فيه بحسب وجوده الخارجي

لسبته هو

اما اذا لم يكن بحسبه والحال في الذهن فلا نم استحالته والحاصل ان حلول الحال الكبير

لا يصح حلوله في المحل الصغير واما الحال الموجود في الذهن فلا يمتنع حلوله في الصغير

وهذا كما ان قيام حقيقة الحرارة بشيء ايجابه قيام حقيقة البرودة به والاتصاف به حقيقة

الحرارة الموجودة في الذهن والبرودة الموجودة فيه كما ان قيام حقيقة الحرارة توجب

كون المحل حارا وقيام الحرارة الموجودة في الذهن لا يوجب ذلك واما الثاني فلان

المبصر مع جميع صفاته التي من جملتها الاين الخارجي منطبع في الباصرة فلا جرم يدرك في

ذلك الاين بصورة البعد بين الباصرة والمبصر ايضا انما يبصر لحصوله في الباصرة وهذا

معنى لطيف دقيق لا يخفى على مذاق التحقيق ثم قال ونحن نحقق ان ما في الخارج ليس متصفا

بالصفات المذكورة والعبارة متصفة بتلك الصفات ليس بواسطة قيام الصفات

بالمبصر حيث تعلق به الابصار بل كما ان المبصر من الموصوف حصل منه في الباصرة

كذلك المبصر من كل صفة ما حصل من هذه الصفة فيها والمبصر من نسبة الصفة اليه ما حصل

من النسبة المذكورة فيها فاذا ابصر تلك الصورة فقد ابصر جوهرا متصفا بهذه الصفات

المذكورة من يكون له ذلك في غيره الكنه ادرك من حيث انه جوهر موصوف بهذه الصفات

بواسطة ادراك الموصوف والصفة والنسبة وهي من هذه الموصوف الحقيقية قد يكون متصفة

على الامر الخارجي بحيث اذا وجدت في الخارج كان عينه ولهذا يسري الاحكام الخارجية

عليها اليه من غير ان يكون لنا شعور به لحصوله فيه فيصير مبصرا اقول لكن لنا ان نقول ما ذكره

آنفا دليله وعلى ما ذكره الامر الاول ما سبق الاشارة اليه من ان هذا التفصيل ليس من

شان البصر كيف ولكن لا يبصر الا امرا واحدا متصفا بالصفات المحضرة ثم النفس

بمعونة القوى الباطنة تفصيل الى موصوف وصفة ونسبة بينهما فليس المبصر الذات

عنده الا بتقصيرها واضح ليس مبصرا ادراك اول الموصوف فكيف نسبته بين الصفة

والموصوف والثاني انه اذا لم يكن ما في الخارج متصفا بهذه الصفات فلا يمكن

بمجرد كون الموصوف مدركاً بصورته والصفة بصورتها والنسبة بصورتها ان يدرك
جوهر الموصوف بهذه الصفات لان العلم بجميع اجزاء الشيء لا يستلزم العلم بكلها اجمالاً
ولكن في حال الا بعبارة قد الجملي التفصيلي الثالث انه اذا جاز تعلق الادراك بجوهر
الموصوف بصفته مع ان الموجود في المدرك لا يكون كذلك في المشروط فيه لا يكون كذلك
لا في المشهود لا في الخارج كما في صور المنام لزم ان لا يكون المبصر في البصر اذ المدرك
هو المنكشف وما في البصر ليس مبصراً كما اعترف به الرابع انه لو كان كذلك لزم تجويز تعلق الادراك
به لا يكون موجوداً في البصر ولا في الخارج في صور المنام لا سيما اذا راجعنا وجداننا في
حال الابصار وعلمنا انه قد حضر عندنا شخص متصف بالصفات المخصوصة بحيث نشير اليها
اشارة حسية فيتوجه هذا التحقيق على النحو الذي ادركناه سفسطة ظاهرة او فيه كما ذكره الشارح
على ما ذكره ايضاً يلزم حصول الكبير في الصغير لانا اذا ابصرنا فيلا موصوفاً بالمقدار المعين يكون
المقدار المعين موجوداً في الحس مع انه اصغر من مقدار محل الحاسة بكثيره فان منعنا الا ان
وجود المقدار الكبير في الصغير سواء كان مقروناً بصورة الفيل او لا فان المحصل في الجواب
بما يقرره به من ان المقدار حال وجوده ليس كما في كيفية على ما هو مذهبه في تبدل الذات
بتبدل الوجود فقد عرفت فساده ومع ذلك لم يجعل الموجود في البصر هو الموصوف بذلك المقدار
كما ذكرناه وما في ذلك بعينه ان بناء الحكم المتقدر بالمقدار المذكور حاصل في البصر بكيفية
فلا حاجة الى ارتكاب التشبثات التي ذكرها من وجود الموصوف والصفة والنسبة بصورة
متعددة كما ادرك العلم نوراً بعبارته مما ذكره الشيخ المشائي ودونها خفايا الاشعار كما هي
نبه على ان معرفة المركب اخر فيه خلاف لا تستفيد من ان معرفة الطرق المذكورة ونسبتها
بجانبي المادة ايضاً واعترض عليه بانه لا تنافي ذلك فيما لان ما يستفاد من الطرق
والشارية وما ذكره الفاضل المورد من ان معرفة الطرق هو دون الشارية والكل ان
ان معرفة الطرق والشارية كلاهما جانبي المادة والصورة دون الطرق مدون

الشارية

الشارية اقول فيه معرفة الطرق منها بقوله بحيث لا يعرض الغلط ولم يكن المراد
ما يحصل فيه معرفة المواد ولم يترتب عدم عروض الغلط بل اذ الغلط يجوز ان يعرض من
جهة الاختلاط بمعرفة المواد فالاولى في الجواب ان يقال ما ذكره قدس سره وتقرير سؤال
على ما هو زعم السائل وان لم يطابق الواقع فانه يتوهم ان معرفة الطرق جزء منها
على ان معرفة المواد جزء آخر ولما لم يكن شيء من المعرفتين جزءاً منه بل العلم الكلي
اقتصر في الجواب عليه ولم يتعرض لما وقع للسائل من التوهم في جعل معرفة الطرق هنا
على انه يكون المراد به العلم الكلي من المنطق على انه على هذا التقدير يتوجه الجواب
ويرد عليه ايضاً ما قيل في الحاشية وذلك عليه بحث لان قوله بحيث لا يعرض الغلط منه
نادراً لا بالرعاية حتى يتوجه ان الراعي لا يعرض له الغلط اصلاً وانه بعدم الرعاية يعرض له
ان غير المراعي يغلط كثيراً اقول لا نسلم ان عدم الرعاية من العارف وكيف وقد قال
الشيخ في البيان الشفاء ان اكثر المتعلمين بعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود
آخر الامر الى القريحة فيركب ما ركب الراكض من غير كلفة فان اوجد به حكماً
ان روعيت القوانين فلا غلط فيه قال بعض الافاضل عبارة الشفاء في البيان
هكذا فلا بد من قانون يصون مراعاته عن ان يعرض الغلط صوناً جزماً او غالباً
وذلك هو المسمى بالمنطق فقوله هذه العبارة يسنده الصون الى المراعاة والمتبادر منها
حقيقتها فدل كلامه بصريحه على ان الغلط يوجد مع حقيقة المراعاة الذي يحفظ بالبال
والمستفيد من الرجال في مراعاة المنطق مسامحة غالبة لا دائماً كما اذا تعارض
وسلوك طريق ان لا يمكن تحقيق الصحيح في بعض مقدماتها اصلاً لقطعيتها فتفيد شيئاً
الصورة المنطقية فمراعاة القوانين حق رعايتها ومع ذلك جاز ان يقع الغلط ولهذا
اعترض عليه بان القوانين المنطقية تراعي المادة والصورة جميعاً فالمراعي في
قطع جميع القوانين المنطقية المتعلقة بكل من مادة وصورة كلاهما فيمكن ان يكون معلولاً له

قطعا وح لا يمكن تعارض دليلين قطعيين من عين فيهما جميع القوانين المنطقية المتعلقة
بها واما الحق اجتماع الشافعيين واما وان ان يقال بعض الدلائل وان روعي فيه جميع
القوانين المنطقية المتعلقة به بحسب الظن بعد بلوغ كمال التتبع والظنون جاز ان لا يكون
مطابقا للواقع فيكون غلطا في رعاية جميع القوانين المنطقية بجواز وقوع الغلط
اقول لا نم انه اذا روعي في دليل قطعا جميع القوانين المنطقية المتعلقة به كانت مادته
وصورته صحيحة وذلك لان القوانين المنطقية انما يحصل مناسبة المواد والمطالب وربما
يقع الغلط في نفس المادة بسبب مزاحمة الوهم العقل في بعض البديهيات وحكم الوهم ببديهية
باطل تخالف الواقع ويجد هذا الحكم مقدمات خلافية كما ان من يحكم المجردات بحكم ببديهية
بان كل موجود فهو اما متصل بالعالم الجسماني او منفصل عنه وقد اشتبه عليه بديهية الوهم
ببديهية العقل ولم يطلع على مقدمات القياس الذي ينتج نقيض تلك القضية فمثل هذا
الشخص اذا راعى جميع القوانين المنطقية بوقوع الغلط في المادة في نفسها وان
كانت مناسبة للمطلوب وصورته صحيحة منطبقة على قوانين المنطقية لكنه نادر فلا نم
انه اذا عدمت كون الغلط اكثريا بل فان حينئذ اذا عدمت حقيقة الرعاية كان الغلط
لازما دائما وان سعى في الرعاية فكيف يكون نادرا ففسد المراد بعدم حقيقة الرعاية
عدم اشتراطها وقيل فيها نظرا في السؤال حلا لان عدم الرعاية لا يستلزم الغلط لاحتمال
عدم الغلط في بعض المواد وان لم يكن كليا كقولك زيد كاتب بالامكان وكل كاتب
متحرك فانه يصدق زيد متحرك في هذه المادة وان لم يلزم صدق نتيجة القرينة اذا كانت
صغراه ممكنة واما في الجواب فلسوء عبارة العلامة عنه لانه صرح في منع اكثرية الغلط على تقدير
التزام الرعاية حقيقة واين هذا من عدم اشتراط الرعاية اقول اذا لم يكن القياس
صحيحا يكون الفكر فاسدا لا محالة وصدق النتيجة لا ينافي الغلط في الفكر فان النتيجة
ح كليت بالحقيقة لهذا القياس وستستلزم جهالة غلط فالمثال المذكور انما هو

الاتصاف

الاتصاف بالعنوان في الكبرى بالامكان فهو قياس صحيح منتج لصحة المذكورة
وان اخذ بالفعل فهو قياس فاسد لا ينتج اصلا لعدم تكرار الاوسط فالقضية المذكورة
ليست نتيجة [illegible] جهالته غلط من الوجهين ويمنع السؤال ان يقال عدم الرعاية لا يستلزم
الغلط لجواز ان يكون موافقا للقوانين المنطقية في الواقع وان لم يعرض عليها ولم يراع
تلك القوانين بل فان مراعاة القوانين انما يحصل للاخذ بقوانين [illegible] وتطبيق الفكر عليها
ولا يلزم من انتفائه ذلك ان لا يكون مطابقا في الواقع لكنه وان وقع
لا يمكن الجزم به مثل الخلاف في انعكاس الممكنتين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض وقد يقال الخلاف راجع الى الغلط فان من ادعى انعكاس الممكنتين اخذ الاتصاف
بالعنوان بالامكان ومن نفى الانعكاس اخذ الاتصاف بالفعل ومن ادعى انعكاس الموجبة
الكلية كنفسها بعكس النقيض اخذ عكسها سالبة الطرفين ومن نفاه اخذها معدولة
الطرفين فيكون النزاع لفظيا فيندفع تحرير الدعوى وتمحيصها فالاولى ان يقال
المنع فذكر الشارح فيه بحث لا يخفى ومن هذا التوجيه والاولى ان يوجه بيان استلزام الدور
والتسلسل بان سلسلة التوقف في صورة الدور لا ينتهي الى حد لا يتجاوزه الى التحصيل
الى موقوف عليه لا يكون موقوفا على شيء آخر وهو مستلزم للتسلسل مثلا اذا توقف
آ على ب وب على آ لا يثبت التوقف عند الالف بل الالف الموقوف على ب موقوف
على ب وب توقف على آ فيصير الالف بهذا الاعتبار موقوفا عليه ثانيا وراجعا وهكذا
الى غير النهاية فالتوقف في صورة الدور يدور على موضوعات متناهية بالذات
وغير متناهية بالاعتبار فاذن عدم انتهاء التوقف الى حد لا يتجاوز يستلزم التسلسل اما
في موضوعات غير متناهية بحسب الاعتبار واما في موضوعات غير متناهية بحسب الذات والاول
وكلاهما مستحيل اما استحالة الاول فلاستلزامه توقف الشيء على نفسه لان عدم
انتهاء التوقف في الموضوعات المتناهية بحسب الذات لا يمكن الا بان يتوقف البعض

بعض منها على ما يتوقف عليه وهو يستلزم توقف الشيء على نفسه وانما استحالة الثاني
فلاستلزامه تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في نفس الامر واقول لا خفاء في صحة التوجيه
الذي ذكره الاستاد قدس سره فان طريق الاكتساب سلك سلوك وذلك مما لا ريب فيه
ولا خفاء ايضا في ان توجيه الذي ... اولى من ... لانه لا يمكن ان يتحقق في صورة الدور
توقفات غير متناهية بل ليس فيها الا توقفان توقف آ على ب وتوقف ب على آ
وتكررها في الملاحظة لا يصح ان يكون هناك توقفات غير متناهية اذ بين شيئين بعينهما
لا يكون الا توقفان ولو كان بينهما تغاير اعتباري لا يكون دورا مع ... تأمل
كتب قدس سره في الحاشية لان الحكم النظري المندرج تحت قاعدة ضرورية لا يحتاج
ضرورة وهذه القضية بالاربع البديهية لما يترتب جزئي ... الى الاحتياج الى قيد
بحسب الظاهر ... لما سبق من ان القياس سواء كان اقترانيا او استثنائيا
مركب من مقدمتين لا ازيد ولا انقص وان مثل ذلك مركب من قياسات متعددة
ليس من حصول النتائج ... وانت خبير بان هذا انما يكون ... لو اراد العلامة ان ...
القضية بالاربع ترتيب واحد جزئي على هيئة الشكل الاول اما اذا لم يرد الترتيب الواحد
بل اراد الجنس ويكون هناك ... في ضمن فردين من الترتيب يكون كل منهما مقدمتين
من الاربع المذكورة واطلق الترتيب عليهما كما اريد بالقانون الجنس واطلق على
القوانين لا يكون منافيا له اصلا ... المذكور نظرا الى هذا ... المنافات
بحسب الظاهر ... الجارة ... الترتيب ... على التنوين والوصف
في قوله ترتيب جزئي لكن الامر في مثل ذلك ... على علم السامع
او على هيئة اخرى منتهي الى هيئة الشكل الاول ... ان الاكتسابات ... الغير
البديهية الانتاج كلها منتهي الى الهيئات البديهية الانتاج وبالهيئات المنتهية
اليها كلها مستغنيان عن المنطق ثم ... طريق كون الاكتساب النظري ...

بما يحتاج الى المنطق وهو خلاف ... ولا يستقيم الجواب الحقيقي الذي ...
العلامة بقوله وانما يلزم اي الكفاية لو كانت الافكار ... على القسم الضروري
اي على الطريق الضروري المندرج في هذا القسم وليس كذلك من الافكار ما هو ...
على هيئات نظرية مندرجة في القسم النظري وهذا هو الجواب الحقيقي كما ...
... اقول حاصل الجواب الحقيقي ان المراد بكون المنطق مما يحتاج اليه انه يتوقف عليه التمكن
التام من التمييز بين الافكار الصحيحة والفاسدة بل سهولة الاكتساب كما صرح به
في جواب الاشكال الثاني فان هذا الجواب بعينه جواب الحقيقي الذي ذكره
الشارح اولا ... فان الاشكال الثاني ايراد على جواب الاشكال الاول في جواب
الثاني ... كما يظهر بادنى تأمل والاحتياج الى المنطق في سهولة الاكتساب
لا ينافي نفي الاحتياج في اصل الاكتساب والمستلزم للدور والتسلسل هو الاحتياج
بالوجه الثاني لا الاحتياج في السهولة فلا يرد ... عند ملاحظة اطراف الكلام
والحق ان هذه المبادي ... والغير ... ان القسم الضروري جزء المنطق
... ان يكون كافيا مع الطريق الضروري في سائر العلوم لا يلزم عدم الاحتياج
الى المنطق غاية الامر انه يلزم عدم الاحتياج الى القسم النظري منه فلا يستقيم ان
يترتب على ذلك عدم الاحتياج الى القسم النظري منه فلا يستقيم ... الى المنطق
الشارح اقول الاحتياج الى جزء المنطق ليس احتياجا الى المنطق ...
اذ الاحتياج الى الجزء لا يستلزم الاحتياج الى الكل ثم ان عبارات القوم ...
بان الضروريات ليست من مسائل الفن ولذلك ... المسائل بالمجهولات
... بالبراهين وبعض عباراتهم يشعر بانها من المسائل وهو الذي اختاره
قدس سره في بعض تصانيفه وان خالفه في حاشية ... كانت قريبة ...
على هذا السعد ... بعدم الاحتياج الى المنطق اصلا نظرا الى الاول ثم ...

الى توره ولا اقل من عدم الاحتياج الى جزئية النظري نظرا الى انها في لسيتم الكلام على
الاحتمالين جميع الاحتمال الاصطلاحات من قبيل العلوم النظرية قبل يقال
ان يمنع كون الاصطلاحات من العلوم النظرية فانها كالمعاني اللغوية يحتاج الى التوقيف
اللفظي من جملة الى التصديق لا الى القول الخ رح ولو كانت نظرية لاحتاجت الى
الكسب ولا يكفي في فهمها بمجرد الالفاظ والعبارات وقد عرف من جعلها من العلوم
النظرية بان مه عليها بمجرد الالفاظ والعبارات ولكن منشاء الاشتباه هو ان
المعاني الاصطلاحية لما كانت مفصلة في الاغلب فيحكى على ولما اجزاء
مثل كان الاشتباه فيه حصل لك فيه فان قيل هذا انما يتم اذا كان المعرفة
الى صفة بالتوقيف سابقة على معرفة الموضوع كما ذكر في الكتاب لا مطلقا وليس الكلام
في مقدمة المنطق على الوجه المذكور في الكتاب بل مطلقا قلت بل هي سابقة على
معرفة الموضوع لانها من قبيل التصور وتصور الشيء بوجه ما سابق على التصديق
باحواله وجوبا وتصوره برسمه سابق على التصديق باحواله استحسانا وقيل فيه نظر
لانه قد ادعى ان المعرفة الحاصلة بالتوقيف سابقة على معرفة الموضوع وما بين به
هو ان سبق التصور بوجه ما وجوبا او سبق التصور بالرسم استحسانا لا يستلزم
او لا يستلزم سبق التصور بوجه ما سبق المعرفة الحاصلة بالتوقيف وهو من استحسان
سبقها وعلى تقدير لزوم سبق المعرفة الحاصلة بالتوقيف فهو لا يجوز ان يكون التوقيف
السابق بالموضوع ايضا رح لا يلزم فصل التمييز فالاولى في توجيه كلام الشارح ان
يقال لما لم يلزم من تمييز الشيء الكلي من تمييز اجزائه او كثير من الامور المتميزة فيه بما لا يمكن
من تمييز اجزائها فالعلم بموضوع العلم يستدعي التمكن من تمييز اجزائه على الخصوص قوله
حتى كانه احاطة بجميع اجزائه احاطة ما قال فصل تمييز اقول في نظره نظر لان حاصل الجواب
الذي ذكره الفاضل ان التصور بوجه ما سبق وجوبا فالاولى تقديم التوقيف تحصيلا للوجه

في

في ضمنه او التصور بالرسم سابق استحسانا فينبغي تقديم الرسم لتحصيل ما هو
المستحسن ولا يرد على ذلك الشيء من المتنين العذبين ذكرهما المعترض لان المراد
باللزوم والوجوب في شرح هذا المقام هو استحسان ما ذكره على تقدير الشرك
من جواز كون التوقيف السابق بالموضوع وهذا رح يكون المنطق معلوما بانه موضوعه
كذا فبيان ان موضوعه كذا فبيان موضوعه كذا ابعده يكون لغوا من قبيل قولك العلم
الذي موضوعه كذا موضوعه كذا وهو في غاية القبح فضلا عن ان يكون مستحسنا كما لا يخفى على من له
ادنى فطانة نعم بقي انه لو وقف اولا بالموضوع ثم اردف ببيان الغاية كان
بيان الغاية مفيدا الفصل الامتياز ده فوات هذا ايضا خلاف الاولى لان الغاية في
العلوم اظهر من الموضوع ولهذا وقع الاختلاف في موضوعات العلوم دون غاياتها
والاولى التوقيف بما هو بين لا بما هو اخفى ولا يبعد ان يحمل فصل التمييز في عبارة
الشارح على التمييز الحاصل الا بمتيز الذاتي رح لا احتياج الى هذه التكلفات و
ما سماه اولى في توجيه كلام الشارح منظور فيه لانه لا تم ان التوقيف بالغاية يستدعي
التمكن من تمييز اجزائه كيف وكل مسئلة ترد عليه يتمكن منها ان يعرف كونه منها بان
له مدخل في تلك الغاية وكل ما له دخل فيها فهو من الفن كما هو المشهور وما يرى من
جواز اشتراك العلمين في الغاية سيجيء رده فهذا ان اراد بتمييز اجزاء ايضا تمييزها
عن اجزاء غير ذلك الفن وما ان اراد تمييز بعضها عن بعض فهو ان العلم بالموضوع
لا يستلزم ذلك لما قال هذا المعترض ثم العلامة صرح في بعض تصانيفه بان تمايز
العلوم كما يكون بموضوعاتها كذلك يكون بغاياتها واشار الى هذا صاحب [illegible] بقوله
وانما قال فصل تمييز لان اصل الامتياز قد حصل بالتوقيف وفيه بحث اذ قد يكون
بعض المسائل مشتركة بين علمين وهو لا تمييز بالغاية اذ له مدخل في غاية كل من العلمين
ولا بالموضوع والا لم يكن المسئلة بعينها مشتركة بينهما بل تمييز بالبرهان على ما يحج.

الفاضل

الشيخ في برهان الشفاء بقوله واما العلوم التي ليس بعضها تحت بعض ولا تحت بعض فربما
كثيرا ما يكون احد العلمين معطيا في مسئلة واحدة بعينها برهان الان والاخر معطيا
برهان اللم فان من امثال هذه المسائل لا باعتبارها خاصة ولا لمجرد الموضوع ثم اذا اعتبر الموضوع
مع الحيثية التي يبحث في العلم بها عنه بعينها امتاز كل منهما فتوضيح ذلك ان موضوع العلم الطبيعي
مثلا هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة هي مبدأ الحركة والسكون ويبحث عن عوارضه
الذاتية من هذه الجهة وموضوع الرياضي الجسم والجسم من حيث انه متكمم ويبحث عن
عوارضه الذاتية من هذه الحيثية ثم العارض الذاتي للجسم الذي هو متكمم كالكروية مثلا فهي
عارض له من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه متكمم والطبيعي يبحث عنه دون الرياضي
وعارض له من حيث انه متكمم لا من حيث انه ذو طبيعة والرياضي يبحث عنه دون
وعارض له من كل واحد من الحيثيتين المذكورتين بان يكون لكل واحد دخل في
عروضه كالكروية ونظائرها فكلا العلمين يبحثان عنه وهو مشترك بينهما لكن بحث
الطبيعي عنه من حيث الطبيعة وبحث الرياضي عنه من حيث الكمية فلا يستدل
عليه بدليل يعتبر فيه الطبيعة وظيفة الطبيعي وبدليل يعتبر فيه الكمية وظيفة الرياضي
فمن علم ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث انه ذو طبيعة عن اعراضه الذاتية
من حيث الكمية علم ان كروية الارض ونظائرها بالدليل المعتبر فيه الطبيعة مسئلة
العلم الطبيعي وبالدليل المعتبر فيه الكمية مسئلة العلم الرياضي فيرتب بل كل منهما عن
مسائل الاخرى بمعرفة الموضوع مع الحيثية التي يبحث بها عنه ولا يبعد ان يكون
هذا مراد القوم بقولهم تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها هذا الا ان تمايزها بمجرد
تمايز موضوعاتها انوف لا تم ان المسائل باعيانها يجوز ان يكون مشتركة بين العلمين
فان موضوع المسئلة في احد العلمين مقيد بحيثية وفي الاخر بحيثية اخرى كما عرفت
في الرياضي والطبيعي فلا يكون المسئلة واحدة مطلقا بل انما يتحد ان لو اتحد ذات

الحم فيلزم ان العلم الرياضي
صحح في كروية الا برهان
الان والعلم الطبيعي يعطي
برهان اللم فتدبر

الموضوع

الموضوع وتمايزان بالحيثية المعتبرة في موضوعهما والتمسك بقول الشيخ ضعيف اذ الظاهر
ان المراد والوحدة بالنظر الى ذات الموضوع والا فلا يكون الا لكونهما واحدا لانه
تغاير بين المسئلتين اصلا وكيف يريد ذلك وقد صرح هو وغيره بتغاير حقيقي
الموضوع في المسئلتين المذكورتين قال الشيخ ابو العباس اللوكري في شرحه
الادلة التي للعلوم على ثلثة اوجه اما ان يكون احد الموضوعين اعم والاخر اخص
من الاخر كالطب والطبيعي واما ان يكون لكل من موضوعي العلمين شيء خاص وشيء مشترك
به الاخر كالطب والاخلاق واما ان يكون ذات الموضوع فيهما واحدة لكن احدهما
باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذاك كما ان
جسم العالم موضوع لعلم الهيئة والطبيعي لكن الطبيعي ينظر فيه من حيث ان له مبدأ الحركة
والسكون بالذات وينظر فيه المنجم من حيث ان له ... كما في البحث عن كرية ذلك
الجسم فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم وذلك من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته
وسكونه على هيئة ولا يجوز ان يكون هيئة التي يسكن عليها السكون الطبيعي مختلفة
هيئة مختلفة في اجزائه فيكون في بعضه زاوية وان يكون في بعضه زاوية في القوة الواحدة
في مادة واحدة تفعل صورة متشابهة واما المهندس فيقول ان الفلك كري لان
مناظره كذا وكذا او المنظر على رتبة ايه يوجب كذا فيكون الطبيعي انما ينظر فيه من
جهة القوى فيه والمهندس من جهة الكم الذي له فيتفق في بعض المسائل ان يتفق ان
الموضوع واحد بهذه عبارته وهو ينادي على ان المراد وحدة ذات الموضوع فقط مع
اختلاف الحيثية بل اختلاف البرهان ايضا ثابت من اختلاف الحيثية فان الطبيعي لما كان
بحثه عن الجسم من حيث الطبيعة كان نظره الى ما يقتضي الطبيعة وينشأ عنها فيعطي
بالضرورة البرهان اللمي والمهندس لما كان بحثه من حيث الكمية كان نظره الى ما له من جهة
كمية فكان البرهان اني على الكروية وغيرها من نظره ومن العجب انه هذا المحشي اعترف

باختلاف الحيثيتين في موضوعيهما والمركبات بينهما بالموضوع وهل هذا الاتحاد حيث

ثم ما ادعاه من عدم التمايز بينهما بالكلية في المقاصد في العلوم النظرية التي غايتها حصول

النفس نظرا لان المستفيدين اذا تغايرت بحسب الحيثية المعتبرة في موضوعيهما كان غايتها

التي هي نفس تحقيقها مختلفة ايضا واما العلوم الالية فلا نم انه يوجد فيها الاشتراك في غاية

لا بتعميمها بل يشتد استواء العلوم الالية لكلا فان هو غاية ايضا ونظيرها ان مراد القوم

بقولهم تمايز العلوم بتمايز الموضوعات انه من تمايزها بذوات الموضوعات او الحيثيات

المعتبرة معها وهو سهو قيل فيه اذ لموضوع هذا العلم المركب الاضافي الذي

وقع محمولا او عنوانا لما صدق هو عليه فرجع الى ما ذكره الشارح وفيه نظر اذ لو اراد

بهذا الكلام الظاهر انه يتبين الاحتياج الى معرفة مفهوم هذا المركب الاضافي منها فان

هذا غير مبين هنا وبين ما اراد هو احتياج تصور هذا المركب الاضافي الى تصور

الموضوع وبعده لم يلتفت اليه العلامة اقول قد اشار الاستاد قدس سره بقوله

اولا فبراى سؤال انه يمكن توجيه بيان ذلك فان ضمير بعضهم راجع الى ما يرجع اليه الضمير

الذي في قوله في كلام صحيح الراى المذكور اولا عليه فيمن قوله وهو سهو بحيث الراى

منه وان حاصل ان بنيه ذلك ان السهو مبني على ما تراى وبيان ذلك والقرينة على ذلك

ان ذلك في الحقيقة يوجب الكلام السابق بتخصيص العام وان من المطلق المقيد

وقد اشار قدس سره سابقا الى انه يمكن بعم فيعلم منه امكان توجيه القول بطريق

الاول بحق بهنا انه لا فرق بين ذات موضوع المنطق ومفهوم كلامنها ليس الا ان الغرض

شاق في ان كليهما ضروري فما هو الغرض اعني التصديق بموضوعية الموضوع فالقول به

المعقول ومنها تصور ذات موضوع المنطق دون مفهوم غير مستفيد ويمكن الجواب

بان تصور ذات موضوع المنطق مع سائر اجزائه يوجب تصوره على وجه الاختيار

بخلاف تصور مفهوم موضوع فانه مع تصوره في جزئيه لا يوجب الا بيان كون الغرض

على المطلق

على المطلق والمقيد بالنظر الى ما هو المتبادر من الكلام اعني ان يكون الغرض تصور

معنى موضوع المنطق ولا يحصل سبقه الى التصديق سهوا فتامل ثم ما ذكره هذا

المحشي من ان الاحتياج الى معرفة مفهوم هذا المركب الاضافي غير مبين بل بينه السيد انه

ليس في هذا البيان ما يدل على الاحتياج الى التصديق بموضوعية اصلا

العمدة الذي يدور عليه المقصود على هذا التوجيه كالادراك للامور الجزئية

قيل قيل اختلف في ان الحواس مدركة كما ان النفس انما هي مدركة اذ المدرك

هو النفس فقط والى الثاني ذهب الجمهور وتمثيل العارض لذاته الادراك

بادراك الامور الجزئية انما هو على الراى الاول دون الثاني واما القول بان هذا

مبني على ان الانسان حقيقته هو النفس الناطقة فيه وتمثيل الادراك للانسان

بواسطة جزئه الاعم وفيه نظر اذ ادراك الامور الجزئية انما يكون عارضا

لذاته لا لجزئه لو كان عارضا له اولا وبالذات لا ان يكون عارضا لجزئه

اولا وبالذات وعارضا له ثانيا وبالعرض ولا يلزم من كون الالات مدركة

كالنفس ذلك ولا من كونها غير مدركة انتفاء ذلك فمن ابى ان يكون

الالات مدركة ويكون ادراك عارضا للانسان لجزئه بل الظاهر انه

عارضا له بواسطة جزئه الذي هو الحيوان وان لا يكون مدركة ويكون الادراك

المذكور عارضا له لذاته بواسطة الوصف هو المحمول على الشيء الاخر

قيل فان قلت لو كان اعني العرض كما ذكره الشارح لم يجز ان يبحث في العلم عن

العارض المباين لموضوعه وليس كذلك اذ يبحث في العلم عن العارض المباين

وليس كذلك اذ يبحث في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم عن الحركة والسكون و

الزمان والمكان ونظائرها مما باين الجسم قلت اذ كان تلك المباحث

مطلوبة من الطبيعي فلا يستقيم ان يقال ان موضوعه جسم اذ من السنن

المذكور عبارة عن عدة مسائل من موضوعه ما حكم فيها عليه ويرجع الى بعض المسائل
جسم وفي بعض المسائل ليس بجسم نحو الكيف فيستقيم ان موضوع العلم المذكور هو عبارة عن
جميع تلك المسائل جسم بلا خلاف اذا كان العارض مجردا او موضوع العلم صادق
على كل واحد من موضوعات تلك المسائل في الحكم الوارد على كل واحد منها يسرى الى
افراده وثابت لمكانه المحكوم عليه بالحكم المذكور هو معنى رجوع موضوعات المسائل
الى موضوع العلم كما اشرنا اليه سابقا وبعد ان شرح وجب لان الحكم على ما بين
موضوع العلم ليس منه وان الحركة والزمان والمكان في الطبيعي يرجع الى المعرفة
حال المتحرك والمتمكن والمتزمن وقس على هذا نظايره وقول المحقق ان موضوع العلم هو ما يبحث
في مسايله عن العوارض الذاتية لنفسه او لنوعه او لعرضه الذاتي او لنوعه او عرضه
الذاتي او المركب منها كما فصل في موضعه كما ذكره من موضوع الحكم في بعد
غير تام كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون موضوع الطبيعي مثلا امورا متعددة
هي موضوعات المسائل من الا عنه ان الحكم عليها يسرى الى افراد موضوع
العلم فمكانه المحكوم عليه كلام خطابي لا يسمن ولا يغني من جوع لانه عرف موضوع العلم
بما لا يصدق على الامر الواحد مثل الجسم لعلم الطبيعي وكونه متصفا بالمحكوم عليه لا يوجب
دخوله في التعريف ولا يندفع اشكال جامعية التعريف فمن هذا الجامعية يطلب
الحقيقة على المحور كما اذا عرف الشجاع بالحيوان الذي له قلب اثبات بعض شيء
بما غير رد عليه انه يصدق على الانسان الشجاع لا يمكن الجواب بان افراد
الشجاع يشبه الاسد لكان رد عليه ورد به التفت الى مثل ذلك جاز ان يرجع
لما كانت الحركة والزمان او انها قايم بالجسم ومن قوا احوالها فرجعها الى معرفة احوال الجسم
كما اعترفتم به لكان الجسم المحكوم عليه منها كما مر فبها يكون البحث عن الامور الثابتة
من مسايل العلوم وكون الجسم ذي الصورة الاولى والقرب من انه لا يكفي نفعا

فالاولى ما ذكرناه وستشتغل هذا المجيب قريبا من ذلك عن صاحب المعارف في
النفس نظرا لان المراد بادراك الامور الجزئية ادراكها على وجه الجواز فسواء حصل الجواب
مدركة او لا يكون ادراك الامور الجزئية على هذا الوجه عارضا للذات الا ان
لا يجزئه الذي هو الحيوان فان الحيوان لا يدرك الامور على ذلك الوجه فان
وجه الجواب انما يظهر اذا علم قوة جهة حصر نظرا له والتخصيص بسببه لم يظهره ذلك منقول
في الحيوانات ولا الجزئية الذي هو انما هو ظلا الحيوة او العقود والنفوس الفلكية لا تدرك
على هذا الوجه بعدم خفاء السبب عليهم ثم الظاهر ان المحقق بنى كلامه على ان الانسان
مركب من النفس والبدن فادرك الحواس مدركة كان ادراك الامور الجزئية
عارضا للذاته الذي هو ذلك المجموع واما اذا لم يجعل الحواس مدركة كان ذلك الادراك
عارضا لجزئه الذي هو النفس ولذلك اجمل كونه مبنيا على ان الانسان حقيقته هو
النفس وقع يظهران المفروض له باء مقصود القايل على الوجه الذي قصده
بالقوة الحق تقول الظاهر ان ادراك الامور الجزئية بالقوة او بالفعل قد يتخلف
عن الانسان فلا يكون عارضا لذاته وفيه بحث اذ ليس مراد القوم بالعارض للذات
الموضوع منها ان يكون هذا العارض من مقتضيات ذاته حتى يلزم ان لا يتخلف
عنه بل مراده ان يعرضه اولا وبالذات بلا واسطة في العروض سواء كان لازما
له او لم يكن وشك في ذلك ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء بقوله فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود
من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس
يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام
حتى يلزم الانقسام الى الانسان والفرس وبعض هذه كالعوارض الخاصة مثل
الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج

لان العارض للذات الشيء من مقتضيات ذاته فلا يجوز تخلفه عنه وادراك الامور الجزئية منه

تبارك

الموجود في قبول هذه الاعراض الا مستعدا واما الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا
او غير ذلك اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان التقييد المذكور لما ذكره من يرد عليه
ما اورده يجوز ان يكون التقييد لان كونه عرضا ذاتيا انما هو من غير ربته للكل الا ادراك
بالعقل فانه بالبديهي ابرته فيه بمثل ما ذكره ولما كان الوضع من امثال التوضيح
كان التقييد اظهر الى ان يعلم حقيقة الحال [illegible] لان هذا الكلام من الشارح
في قوة النقض ولذلك صرح بعد ذلك لما هو الحق عنده بقوله وايضا منه ما يلزم
مثل قوة الضحك للانسان ومنه ما هو مفارق كالضحك بالفعل ومن ذلك [illegible] الوهم
الذي وقع للمنطقيين في العرض الذاتي من انه يجب كونه عرضا مقتضى الذات
فان ذكره هذا [illegible] كلام غيره وما هو الحق عنده ما ذكره بعد ذلك فهذا الايراد لا وجه
له اذ لو كان غرضه الاعتراض على الشيخ فيرد عليه لما عرفت وان كان غرضه الاعتراض
على الشارح فغير موجه لان المنقول عنه بعينه ما اورده الشارح عليه [illegible] ان
ما جعله شرحا الى ذلك من كلام الشيخ لا يدل على ذلك اذ بين الشيخ في العبارة المنقوله
ان العرض الذاتي في تلك الصور سواء [illegible] لا نفس تلك الانواع حيث
قال في الاول فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى ان يصير [illegible] او ذكر
في الثاني انه يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض [illegible] مستعدا او ما الى ان يتخصص
طبيعيا او تعليميا او خلقيا وليس فيه تصريح بان كل واحد من المذكورات عرض اول
للموجود بل يحتمل ان يكون ما هو العرض الذاتي حقيقة هو احد المتقابلين من الواحد
والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب بل الذي [illegible] اشاره
الى ذلك هو ان مسائل العلوم قد يكون مطلقة بل قد يكون [illegible] كما صرح به الشيخ
في الشفاء فلو كان العرض الذاتي مطلقا من مقتضيات الموضوع لانحصر المسائل [illegible]
في الضروريات وليس فليس كالحكم بالقياس الى [illegible] قد يتمال كون

الجسم اعم مطلقا من الابيض انما هو بحسب الوجود واما بحسب الصدق فهو اعم من وجه
لصدق الابيض على السطح ايضا ولما اختار ان المعتبر في الخارج المساوي هو المساواة في
بحسب الوجود اعتبر هنا العموم بحسب الوجود اقول الذي ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين
ان البياض عارض للسطح بالذات وبواسطته يوصف الجسم بالعرض على هذا
فالابيض بالذات منحصر في الجسم ولا يشمل السطح والظاهر ان المراد بالمشتر[illegible]
هو الشامل [illegible] الاعم ثم في قوله ولما اختار ان المعتبر في
المساوي المساواة في الوجود واعتبر هنا العموم بحسب الوجود خبط جلي فانه اعتبر في المساوي
مطلق المساواة سواء كان في الوجود او في الصدق [illegible] في الوجود بخصوصها
فلا مناسبة له ان يعتبر العموم كذلك اعم مما هو بحسب الصدق او بحسب الوجود [illegible]
الحكم بان الجسم اعم من الابيض مطلقا اذ كان الجسم اعم من الابيض بحسب الوجود والابيض
اعم منه بحسب الصدق فيكون بينهما عموم من وجه باعتبار ما هو اعم من الوجود والصدق
فيه ذلك كما ان [illegible] للابيض [illegible] في [illegible] بواسطة الامر
الاعم [illegible] الملاحقة للابيض لكونه جسما بان المعروض ذات الابيض [illegible]
والجسم ليس بخارج عنه لانه يصدق [illegible] ذات الجسم وواسطة في العروض [illegible]
المعروض فكيف يصح القول بالواسطة والمعروض [illegible] في [illegible]
اخص [illegible] الخارج [illegible] واجيب بان المعروض ذات الابيض من حيث هو
وما يصدق عليه [illegible] من حيث ذات الجسم وما يصدق هو عليه [illegible] فلا يكون الحكم من
الاعراض الغريبة بل يكون من الاعراض الذاتية لها ولا شبهة في ان الجسم خارج
الابيض من حيث انها ذات الابيض وان كان جنسا له باعتبار انها ذات
الجسم من حيث انها ذاته واسطة في عروض الحركة لذات الابيض من حيث انها ذات
الابيض فاندفعت المناقشة الثانية ايضا لان الواسطة غير المعروض [illegible] الاعتبار وان كانت

عينه بالذات وفيما نظرا فان الف فيه نجوز ان يكون الموصوف مفهوم الابيض
والجسم خارج عنه قطعاً لا يقال موصوف الحركة لا محالة يكون موجودا في الخارج ومفهوم
الابيض ليس موجودا فيه والمسئلة مردودة في الجواب فلان ما صدق عليه الابيض
هو الجسم فان اراد بالحيثية التقييدية كان الحاصل ان الجسم المقيد بكونه ما صدق
عليه الابيض موصوف الحركة وان اراد التعليلية كان الحاصل ان الجسم بسبب كونه ما صدق
الابيض موصوف الحركة وكلاهما غير مستقيم اذ لا مدخل لهذه الصفة لموصوفية الحركة
بوجه من الوجوه كما لا يخفى وان اراد ما ادعاه فليبين حتى نتبين حاله اقول قد
حمل الحيثية التقييدية على انه يوصف الموجود وتقييده بالحيثية المذكورة حتى يكون معنى
قولك الحيوان من حيث انه غير ملحوظ بالعوارض لا بشرط جنس ان اي مفهوم الحيوان
ان المقيد بهذه الحيثية جنس للانسان ومن البين انه ليس هذا المفهوم جنسا للانسان
ومعنى قولهم في علم المجرد بنفسه ان النفس المجرد من حيث انه حاضر عنده بوجوده معلوم ان مفهوم النفس
مقيدا بهذا القيد عالم ومقيدا بذلك القيد معلوم ومن البين انه ليس المفهوم
المقيد الاعتباري عالما وليس هو عين النفس فليس علم النفس به على ما ...
ومعنى قولهم الصورة العقلية من حيث انها صورة محفوظة عنها حاصلة في النفس مشخصة ومن
حيث انها مطابقة لكثيرين كلي ان ذلك المفهوم المقيد جزئي وهذا المفهوم المقيد كلي
ومعلوم انه ليس المراد به نفس المفهوم الحيوان المقيد وقد يراد به ما صدق عليه
هذا المفهوم المقيد كما في مثال الحيوان المأخوذ في التعقل بحيث يلاحظ التعقل معه
غير ملحوظ بالعوارض فانه جاء مفهوم فان الحيوان اذا وجد في التعقل وكان من شأنه
هذا الوجود ذلك فهو بعينه ان وجد فيه بحيث لا يكون من شأنه ذلك بل يكون من
شأنه عدم قبول الاخر فهو بحسب هذا الوجود مادة ومعنى قول من قال ان الموصوف
هو ذات الابيض من حيث هو ذاته لا من حيث هو ذات الجسم ان المعقول اذا

الموصوف ل

لاحظ

لاحظ فرد الابيض واعم من كونه جسما فهو بهذا الاعتبار الابيض مخصوص هو
وما سوى مفهوم الابيض خارج عنه بهذا الاعتبار لانه بهذا الاعتبار حصة
من الابيض وكل كلي بالنظر الى حصصه نوع كما تقرر في موضعه فيكون هو موصوف
الحركة من حيث انه ابيض بواسطة انه فرد الجسم ونظير ذلك ان موضوع الكتابة
للطبيب ليس هو الطبيب بل عارض لما يوضع الطبيب في المثال المذكور في
الشفاء والمحقق انه ثم ما ذكره من الدليل على عدم استقامة الوجهين لا يدل
على نفي الوجه الاول اذ لا يلزم على تقدير التقييد ان يكون لمفهومه دخل في
موصوفية الحركة كيف وهذا القائل يريد ان يجعل من هذه الحيثية موصوفا
بالواسطة لا موصوفا بالذات على ان التحقيق ان هذه الصفة لها دخل في
كون ذلك الفرد موصوفا بالحركة بالوصف اذ لو اعتبر من حيث كونه جسما لكان
موصوفا لها بالذات وحاصل كلامه ان ههنا فردين مختلفين بالاعتبار احدهما
الابيض المخصوص والثاني الجسم المخصوص والموصوف بالمتحرك هو الاول اي ...
بالواسطة ... في ذاتي ... فان مدار المحركة هو الجسم الابيض ... واللفظ
في تمييز الموصوف بالذات عن غيره كما ذكره الشيخ في الشفاء وان تميز المعقولات
الصادقة على الموصوف فيما يبقى صدق الموصوف عليه بدون انتفائها عنه فهو
الموصوف بالذات مثاله مثلث متساوي الاضلاع من حاسبه ... فانه مساوي
الزوايا لقائمتين فاذا فرضنا انتفاء انه من حاسبه بقي المساوي وكذا اذا ...
نفي ... الاضلاع وكذا في سائر الصفات واما المثلث يبقى في ...
لكن اذا اعتبرنا نفي المثلث عنه لم يبق المساوي فظهر ان الموصوف بالذات هو
المثلث ثم يرد عليه المنع الذي ذكره اولا فان مفهوم الابيض موجود في الخارج
بناء على ما هو التحقيق من وجود الكلي الطبيعي على ما هو مذهب الحكماء وما ذكره من

العارض ل

ان الموصوف بمفهوم الابيض ايضا موافق للتحقيق فان الوصف بهذا المعنى حال الخارج والطبايع
يحمل بعضها على بعض فان طبيعة النوع الاضافي فرد للجنس الاضافي ولذلك قيل
في تعريفه ما يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو والمراد من القول
هنا الحمل لكنه خلاف ما قرره في حواشي شرح التجريد من نفي صدق الطبايع
بعضها على بعض واصر عليه كما هو دابه ولم ينبه على ما فيه على تكرر السقة بهذا التعبير
دليل الحصر بان زيد فيه اعتبار اللحوق قبل ليصل التغير فيه بمجرد اعتبار اللحوق فيه
ليس بمعتبر واما زيادة اعتبار اللحوق ثم الحكم بوجهه بل بحيث يمكن ان ينزل
عنها بنا على دعوى اشتمال الواسطة عليها وبقي فيه نظر اذ الواسطة ماخوذ في دليل
الحصر مشتملا في شق وهو ان يكون الوصف بواسطة ومنتفيا في شق آخر وهو ان
يكون الوصف لذات الموضوع لا بواسطة واعتبر اللحوق في الواسطة الى حرف
في دليل الحصر في كلا الشقين وجعل القسم الاول مشتملا على نفي الواسطة في اللحوق
اشارة الى اعتبار اللحوق في الواسطة المنفي وبالجملة لا نم ان هذا المورد اعتبار
لحوق الواسطة فان قلت اقول اشعار كما انه قدس سره لان التغير بمجرد اعتبار
اللحوق كيف ومن البين ان الوصف من ذلك خروج العارض بلا واسطة المباين
عن العارض بواسطة وذلك انما يصح التقسيم على هذا الوجه بل بعد اعتبار اللحوق
في الواسطة فيصح جعل القسم الاول مشتملا على نفي الواسطة في اللحوق فكيف ينفي
ذلك الامر اللازم على هذا التقدير فما عبارة على ما ذكره قدس سره ولا حاجة
الى الالتزام بانه ليس الا مجرد اعتبار لحوق الواسطة اذ فيه ما فيه واما ما قيل من ان
زيادة اعتبار اللحوق يمكن ان ينزل عنه بناء على دعوى اشتمال الواسطة عليه
فغير مستقيم لان الكلام على السوق الاول المشتمل على اعتبار الزيادة دون
الثاني الذي ذكره فيه انه معتبر في معنى الواسطة فتدبر   هو الابيض المحمول

على الجسم بتوسط حمله على السطح فيقول فان قلت نحن نعلم ان البياض سار في اعماق الجسم
فالابيض يحمل على الجسم اولا وبالذات لا بواسطة السطح المباين فلعل المراد
ان البياض يحمل على السطح وبواسطته يحمل على الجسم لان البياض لا يعرض
اولا وقد اعترض عليه بان فيها نظرا اما في السؤال فلان البياض قد يحدث
من انعكاس الاضواء عن بعض السطوح الى بعض آخر كما في الثلج والزجاج المدقوق
جسما خفيا وغير سار في اعماق الجسم قطعا والتمثيل بالابيض بهذا البياض لا بالبياض الساري
في اعماق الجسم واما في الجواب فلانه قرر ان البياض سار في اعماق الجسم والوادعي
انه لا يعرض له اولا وذلك لان البياض الساري في اعماقه ليس عارضا
للسطح اصلا والظاهر انه عارض للجسم اولا اقول قد صح قوله قدس سره والمحمول
على الجسم هنا المخصص للابيض حتى يكون معناه الابيض بالبياض الغير الساري
في اعماق الجسم وذلك كما في الابيض البسيط اذ التمثيل انما بمفهوم الابيض المحمول
وصف له بما يظهر به انطباق المثال على الممثل وليس معناه الابيض المقيد بهذا
المحل كما يشهد به جميع موارد استعمالات اهل فن قوله في تمثيل المحمول بالوصف
بالمتحرك المحور ليس ان مخصص ان يمنع كون الحادث من انعكاس الاضواء بياضا
حقيقة بل امرا متخيلا من قبيل اختلاط الحس كما ذهب اليه جماعة بل الوجه في الجواب
ان يقال انه مبني على مذهب الشيخ وغيره من المحققين من ان الالوان انما
تقوم بالسطح وليست سارية في اعماق الجسم بل انه تحدث في الثخن بعد وجوده
وحدوث السطح فيه   وعلى الاول من قبيل وصف باحوال ما يتعلق به
متعلقه غير تام وانما يكون كذلك اذا لم يكن وصفا لذلك الشيء حقيقة كالحسن
في قولك زيد حسن غلامه واما لو كان متعلقه بالحقيقة ايضا كالحمرة لسعف لان ان
حقيقة كما انه نعت للجسم كذلك فلا يقال ان وصف الالوان به وصفه بحال

مستقلة وما نحن فيه من هذا القبيل فيما من اقول السند الذي ذكره لا يزيد على اصل المنع لان
الكلام في انه هل هو متصف بالحقيقة او متصف بما هو حال متعلقه فايراد احد الشقين في
معرض سند منع الشق الآخر لا يخرج عن ركاكة كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اتى والاتى مثلا
بالانسان بواسطة اتى والحيوان بناطق وه بالحقيقة انما هو بالحيوان وما كان
الحيوان متحدا مع الانسان ثبت ذلك الاتى واليه قوم غير ان لان الانسان هو بعينه
هو وصد بعيوان لكنه جنس الى الانسان ان اتى والحيوان به والتفصيل ان العارض
هيهنا للجنس الخارج المحمول كما ذكره ما شيء خارج عن الحيوان والانسان معا
لكن حمل اتى اتى ده اولا وبالذات على الحيوان والاتى ده مع الانسان بواسطة
الاتحاد به لان الانسان يظهر هذا العروض في كونه بالذات وبالعرض العروض بمعنى القيام
كما للعرض بالقياس الى السطح فانه عارض بالحقيقة للسطح على مذهبهم ونسبة ذلك العروض
الى الجسم بالعرض وهذه العبارة محفوظة للحكماء كما يظهر لمن تتبع علومهم وان كانت مهملة
لدى اهل العرف العام قلت انما اريد بالسطح ما صدق هو عليه الآخر قيل لكنه [illegible]
فهذا الجواب النقض بما ذكره في تفسير العروض اللاحق الخارج المساوي في الضحك العارض
للانسان بواسطة التعجب اللاحق بان يقال لا نم ان ما صدق عليه السطح هو الجسم بل
الجسم من حيث انه معروض للسطح وهو غير الجسم من حيث هو فاذن المثال المطابق
للقسم السادس هو المتحرك المحمول على جالس السفينة بواسطة السفينة وهي مباينة له
وح يسقط السؤال المذكور بعد بحذافيره ولا يحتاج الى ذلك الجواب الذي يستلزم
الخروج عن عرف القوم فيه نظر اذ يختار في صورة النقض ان ما هو معروض
الضحك اولا وبالذات هو مفهوم المتعجب الموجود في الخارج وهو وان كان غير الانسان
لكنه من حيث انه انسان ولا يستلزم ان يختار ان ما هو معروض اللون اولا وبالذات
هو مفهوم السطح الموجود في الخارج لانه غير الجسم فيه واللون والمعروض الذي كالحى

كما

كما سبق الاشارة اليه عارض للسطح اولا وبالذات كما ضحك في موصوفه له
واما المنع فمندفع بان عروض السطح للجسم وان كان سببا لصدق السطح عليه
لكن صدقه عليه لا يتوقف بقيده وبهذا كما التعجب فانه سبب لعروض الضحك
للانسان فانه لا يلزم تقييده الانسان به حتى يصدق عليه الضاحك اذ الضاحك
يصدق عليه مجردا عن هذا القيد فالسطح كما يصدق على الجسم من حيث انه
معروض للسطح يصدق على الجسم مجردا عن هذا القيد فاذن انما صدق عليه
السطح جسم ثم ورد المثال الذي ذكره هذا القائل بان المتحرك المحمول على السفينة
مباين له ممنوع على جالس السفينة فان حركة ذاتية وحركة عرضية والحركة الذاتية والحركة
الحركة العرضية نوعان متباينان من مطلق الحركة وهذا المورد مردود بان الثاني
بين الحركة الذاتية والعرضية نسبة هي انه لا يكون حركة واحدة ذاتية للمتحرك وعرضية
له ايضا ولا ينافي ان يكون هناك حركة واحدة هي ذاتية للمتحرك وعرضية للمتحرك
آخر كما ان التنافي بين العارض بواسطة والعارض بغير واسطة ايضا لا ينافي ان
يكون هناك عارض واحد يكون عروضه لاحد المعروضين بواسطة وللمعروض الآخر
بغير واسطة اقول ما اورده في هذا المقال قوله وهذا المورد مردود وكلام غيره
ولا يتعرض هيهنا لما فيه فليطلب من حواشينا على [illegible] في تهويره ومنع المنع
والحق ان خصوص هذا القيد من فوائده خبط لان المانع لم يزعم ان السطح
لا يصدق على الجسم كيف يقول ان الجسم من حيث انه مسطح واسطة لعروض الابيض
للجسم كما ان الانسان من حيث انه متعجب واسطة في عروض الضاحك للانسان
والعروض هيهنا متضمن لمجرد كما اعتبره فقد صرح بان السطح صادق على الجسم مجردا
عن هذا القيد لكنه يقول كما ان الانسان من حيث التعجب واسطة في عروض الضحك
للانسان كذلك يجوز ان يكون الجسم من حيث انه مسطح واسطة في عروض الابيض له

وما ذكره في دفع هذا المنع لا يرتبط به وما اورده في رد هذا الرد لا يرتبط به
لان حاصل الرد ان الحركة الذاتية والوضعية نوعان متباينان فجوابه
دفع ذلك لان الحركة الوضعية هي بعينها الحركة الذاتية لموضوع بعينه منقبضة
الى شيء آخر له علاقة مع موضوعه فان الحركة العارضة للسفينة حقيقة هي التي
ينسب الى الجالس بالعرض وما ذكره في الجواب منع مقدم لا يرد عليه الخصم
لان الخصم ادعى التباين بين الحركة الذاتية والوضعية ولا شك في تباينهما للجواز
الملازم لذلك ان يقال التباين بينهما انما يتحقق اذا قيسا الى موضوع واحد
كالابوة والبنوة والاب انما يتباينان اذا قيسا الى شخص واحد وذلك انما يتم لو
ان لا يكون حركة واحدة بالقياس الى شيء واحد ذاتية ووضعية ولا ان يكون
ذاتية بالقياس الى شيء ووضعية بالقياس الى غيره   ولا يوجد في غيره
قيل المراد بغيره الذي لا يكون واسطة في عروض هذا الحال لموضوع للمطلق
الغير فلا ينتقض بما ينتقض به لا يبيض فانه يوجد في السطح الذي هو غير الجسم ومجاوره
اقول قد ذكر هذا الفاضل ان مقصوده هو الابيض المحمول على الجسم بواسطة جزء على السطح
المخصوص بالسطح هو الابيض المحمول على الجسم بواسطة حمله على السطح ان المخصوص بالسطح
هو الابيض بالبياض الحادث من انعكاس الاضواء من بعض السطوح الى بعض
كالثلج والزجاج الموقوف والمنقش والابيض بهذا البياض الساري في اعماق
الجسم فلعل انه يقول على قياس ما ذكره المخصوص بالجسم هو الابيض بالبياض الساري
لا يصدق على الجسم فلا حاجة الى تخصيص الغير فانه تخصيص من غير قرينة ويكون
وجودها بتوسط نوع محصل لكنه كان عرضا غريبا كالتعجب العارض للجسم بواسطة الانسان
وان كان عارضا له لذاته او بواسطة امر مندرج تحته كالجوهر والكم والقوة والفعل
العارضة للموجود المطلق كان عرضا ذاتيا له قال الشيخ في الهيات الشفاء الموضوع

الاول

ا

الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود
في ان ينقسم اليها الى ان يتخصص قبلها حاجة الجوهر الى ان يتخصص حتى يلزم الانقسام
الى الانسان وغيره الى ان يتخصص وبعضه كالعوارض التي تخصها مثل
الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج
الموجود في قبول هذه العوارض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا
او خلقيا او غير ذلك اقول فيه نظر اذ يلزم من فصل النبات وفصل الحيوان وفصل
الانسان وغيرها خارجا عن الحكمة الطبيعية لكون لحوقها لموضوعاتها بواسطة امر اعم
الى الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الفن بناء على ما ذكره وكذلك مباحث الفلكيات
كعدم قبولها الخرق والالتئام والحركة المستقيمة والانفعال عن اخبارها الطبيعية الى غير
ذلك وكانا قد ذكرنا في بعض الحواشي وجه التقصي عن ذلك   والشبه اي الاشتباه
قيل لا فائدة له بل ان الفعل يجيء لمعنيين احدهما المصدري والآخر فيما يفعل والمراد
هنا الاول لان عدم الفرق المذكور انما هو منشأ الاشتباه لا نفس الاشتباه
به الامر بالامر اقول هذا وان وافق اصل اللغة لكن الشبه كثيرا ما يستعمل في عرف
المصنفين بمعنى الاشكال بل كأن هذا هو المعنى المتبادر فالجري على هذا المعنى
المتعارف لم يكن فيه شبهة   اللاحق بتوسط الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا بل
قد يقال ان اراد انه ليس من العرض الذاتي عند المتأخرين فهو خلاف الواقع وان
اراد انه ليس من العرض الذاتي عند المتقدمين فهو غير نافع اذ التعريفات انما هو
وان اراد انه ليس منه بحسب نفس الامر فغير مسلم اذ من المصطلحات ولا مشاحة فيها
اصطلحوا عليه فهو راجع الى الاول او الثاني واجيب بان المراد انه ليس منه في نظر
الى ما هو مستحسن وما حصل انه لم تحصل عدة منه وما ذكره من الخطأ انما يفيد عدم

تحسين

الاستحسان وهذا النوع من الدخل في هذا المقام سيقولون لان بعض تلك الاوصاف
ثوانيا وبعضها ثوبا انما هو الاستحسان اقول من البين ان المتاخرين لم يريدوا بما
ذكروه من ان العارض لجزء الاعم عرض ذاتي انه منه بحسب الاصطلاح الى من حيث
يكون حاصل كلامهم انا نصطلح على ذلك على خلاف اصطلاح المتقدمين بل مرادهم ان
يقرر عند اهل الصناعة انه لا يبحث في العلوم الا عن الاعراض الذاتية ما دلوا تعيين
الاعراض الذاتية فبعضهم وهم اكثر المتاخرين اعتقدوا ان العارض لجزء الاعم
داخل فيه والمتقدمون ذهبوا الى ان اشترطوا فيه المساواة وجعلوه خارجا عنه
وداخلا في الاعراض الغريبة فالنزاع انما هو في تعيين مراد اهل الصناعة والاستحسان
المذكور باعث لمصطلح على ذلك ولعل منشأ وهم اكثر المتاخرين ان المحمولات المسائل
قد يكون اعم من موضوعاتها كالرفع بالنسبة الى الفاعل والجر بالنسبة الى المضاف
سوا المحمولات العلوم على المحمولات المسائل فكما ان الوصف الذاتي قد يكون عارضا
لامراعم ولما نظروا الى الوصف الذي يقتضي ان يكون مستندا الى الذات والذاتي
حصروه بالعارض لجزء الاعم محافظة على ما يقتضيه النسبة المذكورة ومحصوله
انه اذا وجد اللاحق بتوسط الجزء الاعم قبل لو كان محصوله ذلك لكان الخلف اللازم
اختلافا بين الحقين لاختلاف الوصف فقط فيلزم ح قول الشارح لكان موضوعه
الكم لا العدد ولذلك كتب العلامة على الحاشية بتوجيه ثم هناك شيئا آخر يتأتى
ان يكون ذلك الجزء الاعم موضوع العلم لانا فرضنا موضوعه الكم ولكن محصوله
انه اذا وجد اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية ونظر صاحب العلم في
موضوعه من حيث انه الجزء الاعم لكان ذلك الاعم موضوعه لانا فرضنا اذ ما
نظر صاحب العلم فيه من حيث انه امر قد لحقه الامر موضوعه كالعدد فان علم الحساب
لان الحاسب ينظر فيه من حيث ذاته وفيه نظر لانه ان ادعى الكلية في قوله ما ينظر

موضوعه

صاحب العلم فيه من حيث انه امر قد لحقه الامر موضوعه فغير مسلم وان ادعى الجزئية
فغير مفيد اقول لكون احد ما ذكره لازما لا ينافي كون الاخر لازما وما ذكر من الحصر
في قوة الدليل على لزوم الخلف الذي ذكره الشارح لانه لو جعل موضوعه الاخص دون
الاعم لزم انتفاء حصر بين الحقين فلا بد ان يجعل موضوعه الاعم لا الاخص فهو خلاف
المفروض بنظر الملازمة انا نمنع ما نقل من ان ما ينظر صاحب العلم فيه من حيث انه
امر قد لحقه الامر موضوعه يقتضي ان يكون موضوع الهندسة المراد المقدار
المقدار فان المهندس ينظر في الخط والسطح والجسم التعليمي من حيث انها مقدار
مع انهم صرحوا بان موضوعها ليس المراد منه هو المقدار بل موضوعها المقدار
المشتركة في مفهوم المقدار من ثمه تراهم يقولون موضوع العلم قد يكون شيئا
واحدا او قد يكون اشياء متناسبة في امر يعتد به كما هو المشهور والتي
التي نسبها المعترض الى المحشي قدس سره لم اجدها في النسخة المنقولة بخط الشريف
وفيه نظر قبيل قيل لا نسلم انه لا يلزم من ذلك لم يبحث في علم الحساب عن احوال العدد
لكنه يبحث عن احواله ايضا وقيل لانه يتعين النزاع مصادرة على ان تقدير الكلام
ح ان الموضوع في هذا المبحث هو الكم لا العدد فقد يكون موضوع الفن هو العدد
وحده بل مع الكم ايضا وقد فرضنا وكذلك يعرف ويرد عليه انه اذا كان معنى
موضوع ان يبحث عن عوارضه التي تلحقه لما هو هو او لجزئه سواء كان
اعم او مساويا او خارج مساو له في الصدق في الوجود فيكون موضوع
المسئلة ايضا هو العدد فيكون اثبات ان العدد ح ليس يكون موضوع الحساب
هو الكم لا العدد لانه في رتبة اصل النزاع فيكون شبيها بالمصادرة وهذا هو النظر
الذي ذكره المحشي قدس سره ولا يتوجه عليه النظر الذي نقل آنفا بل فيه بحث
تارة الكم قيد كالمساواة فانها عارض للكم من حيث هو وقد يعتد تارة بالعددية

اختلافه

ويبحث عنها في الهندسة وتارة بالعددية ويبحث عنها في الحساب ولما قد يحقق
الشيخ في الشفاء ان العرض العام اذا قيد بما يخصصه فلا يصير بحسب النسبة
كان يقال مثلا المساواة المخصوصة بالمقدار او المخصوصة بالعدد وكما هو ظاهر عبارة
هذا القائل اذ لا فائدة فيه بل يبقى بعينه ما يحصل منه باعتبار اللاحق والنسبة فقط
كالمساواة فانها في الكم المتصل بها لا تطبق وفي العدد هو الاشتراك في
الاحاد وهو مرات العدد وهذا عبارة الشيخ انما حقيقتان مختلفتان ان
حقيقة تحتمل انه قال حقيقة لا انها بعد التقييد بالمخصص لا تختلف لكان في
شيء من الباب ومع قطع النظر عن التقييد المذكور تختلف لكان فيها وانما
برهن في الخاتمة بطريق الاختلاف وفي الباقية بطريق الابدال لان
في الكم المتصل الذي هو الذي هو المقدار والعدد في جانب الزيادة
غير متناه ودون النقصان والتجزئة فانه ينتهي الى الواحد والمقدار في جانب التجزئة
غير متناه ودون الزيادة لقيام البرهان على امتناع الجسم الغير المتناهي في المقدار
اقول ما ذكره في كتبه هو بالحقيقة لا يقتضي ان يكون تماثلهما كما يجب الصورة لا يجب
الحقيقة لان الاستاد قدس سره صرح باعتبار التقييد بالمخصص وقد قال
هذا القائل من الاشتراك بعد ذلك التقييد فلا يبقى الاشتراك حقيقة هو
ظ ويمكن ان يقال انه قال حقيقة المساواة لا تختلف وانما تختلف بحسب الاضافة
الى الموضوع وهذا ايضا انما يبنى على خلاف ما نقح عنه كلام الشيخ لا يخلو عن التعسف
في حمل الحقيقة على هذا المعنى اذ المتبادر منه ما يقابل المجاز وقد علم ان المقدار
وان كان متناهيا في جانب الزيادة لقيام البرهان على تناهي الابعاد لكن
لا يتوقف الابدال المتعلقة به المذكورة في الخاتمة الباقية على تحقق الاضعاف
في الواقع بل يكفي فيها فرض الاضعاف ولا حجر فيه ولذلك ذكر اقليدس في الاصول

الموضوع

الموضوع ان شاء ان يخرج خطا مستقيما الى حيث شئنا وان نفصل من خط مستقيم
غير محدود خطا مساويا لخط آخر وان نرسم على كل نقطة وبأي بعد اردنا
الى غير ذلك مما هو مبني على الوضع اما منها اقليدس بالابدال لكونها ابحث
بما في المقدار من حيث عدم الانتهاء على فرض الاضعاف التي لا يحصل تحققها
وانما كان اللاحق بواسطة الجزء الاعم قال بعض المعلقين على هذه
الحواشي اللاحق بتوسط الجزء الاعم اذا قيد بما يخصه بالموضوع يعد من الاعراض
الذاتية سواء كان ما يخصه به الجزء الاعم ح عنه كما اشار اليه قدس سره في مباحث
تحقيق موضوع الحكمة فالوجه في توجيه السؤال الاول ورده ان بين الذاتية في اللاحق
للجزء الاعم من جهة واحدة هي العموم وفي الخارج الاعم من جهتين العموم والخروج الاعم
من جهتين العموم والخروج فيبعد ان يعد فيها ما يلحق لامر خارج اعم مما يقيد
كل البعد دون ما يلحق بالجزء الاعم بما يقيده واعترض عليه بان المقيد غير المطلق
ولا يلزم من كون المقيد عارضا ذاتيا لشيء صحة عد المطلق من الاعراض
الذاتية سواء كانت الواسطة من جهة واحدة او من جهتين اقول ما ذكره
منع مقدمة لم يدعها القائل فانه لم يدع انه يلزم من كون المقيد عرضا ذاتيا كون
المطلق عرضا ذاتيا في الواقع بل ادعى انه لو عد المطلق من العرض الذاتي
بطريق المسامحة لم يبعد كل البعد في صورة كونه عارضا للجزء الاعم دون ما اذا كان
عارضا للخارج الاعم فان البعد فيه من جهتين فيكون بعده عن العرض الذاتي اكثر
فقدره منه يكون البعد من عدم الاول ثم الوجه في دفع الرد المذكور ان يقال لا بد ان
البعد في الخارج الاعم من جهتين بل من جهة واحدة هي العموم وجهة الخروج لا دخل
في الواسطة اذ لا نسبة ان الخارج الذي هو الواسطة فيه اصلا له دخل في بعد العرض
عنهم فالاولى ان يقال الوضع الذاتي او تقييده بشرط القوم في المقدمة

البرهانية ان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها والمراد بالذاتي هنا ما يكون موضوعاً بالشرط
في حد الذاتي ماخوذاً في حد الموضوع او عارضاً لكون الموضوع او ما يقوم
آلاتي او مقومها او جنس موضوعه بالشرط المذكور ماخوذاً في حده وكذلك الحاجب
صرح بذلك الشيخ في برهان الشفاء بقوله اذا كانت المقدمات البرهانية
يجب ان يكون ذاتية المحمولات لموضوعات غير غريبة عنها فان الغريبة لا يكون
عللا فلا يكون مبادي البرهان عللا للنتيجة فلنبين ما الذي هو بذاته فنقول
ان الذي هو بذاته يقال على وجوه منها رجحان فاصة [illegible] الموضوع [illegible] المقيد بها
في البرهان فيقال ذاتي من جهة لكل شيء مقول على الشيء من طريق ما هو داخل
في حده حتى يكون سواء قلت ذاتي او قلت مقول في طريق ما هو وهذا هو جنس الشيء
وجنس جنسه وفصله وفصل جنسه وحده وكل مقوم لوجود الشيء مثل الخط للمثلث
والنقطة للخط المشائي ثم قال ويقال الذي بذاته من جهة اخرى فانه اذا كان شيء
عارضاً لشيء وكان يوخذ في حد العارض اما الموضوع كالانف في حد الفطوسة
والعدد في حد الزوج والخط في حد الاستقامة والانحناء او موضوع الموضوع
كان الخارج من المتوازيين بابا زوايا من جهة تقاطعها او جنس موضوع
الموضوع له والمساوي [illegible] جنس موضوع المسئلة ان كان ذلك الجنس
اعم من موضوع الصناعة لم يستعمل في الصناعة على الوجه العام خصصت بموضوع
الصناعة فيكون الخط المستقيم في الهيئة مخصصاً من جهة النظر فيه بما يكون
طبيعيا والمناسبة في المقادير مخصصة بمقاديرية في العدد ومناسبة عددية
بحيث يدخل في حدها موضوع الصناعة فاما ما خرج عن موضوع الصناعة
فلا يعيد به ولا يقيدت البرهان فينتفع به من حيث هو خارج نعم ان كان خارجاً
من موضوع المسئلة وليس خارجاً عن موضوع الصناعة فلا يوخذ في حده

صرح

موضوع

موضوع المسئلة من جنسه او موضوع اعم منه ولكن لا بد ان يوخذ موضوع
الصناعة في حده آخذاً الامر فهو ما يدخل في البرهان فما كان من المحمولات لا ماخوذاً
في حد الموضوع ولا الموضوع او ما يقومه ماخوذاً في حده فيشمل على [illegible]
مطلق غير داخل في صناعة البرهان ثم قال وربما قيل بذاته على معنى اخص
تحقيقاً فيعني به ما يوصف الشيء ويقال عليه لذاته ولما هو هو لا لامر اعم ولا
لامر اخص منه [illegible] الكلام الظاهر ان ما في قوله يعني به ما يوصف عبارة
عن القسم الثاني من القسمين الذين ذكرهما ولذلك حكم بانه اخص [illegible]
من الذاتي المعتبر في المقدمات البرهانية وهذا هو الذي اختاره ابن الحاجب
وحكم بان محمولات المسائل البرهانية كذلك فان محمولاتها يجب ان يكون ذاتية
غير غريبة كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء بقوله ان الاعراض الغريبة لا تحمل
مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية والقسم الآخر من الذاتي المعتبر في
المقدمات البرهانية وهو ما يكون مقوما لموضوع لا يجوز ان يكون محمولا في المسئلة
المطلوبة بالبرهان فان ثبوته لموضوعه ضروري فيجب ان يكون محمولها من
هذا القسم فان قلت مقوم الشيء انما يكون ضروري الثبوت له اذا كان ذلك
الشيء ماخوذا بذاته اما اذا اخذ عارضه [illegible] مثلا عدد البدن جوهر فيجوز ان يحمل
عليه كما حقق في موضعه وبهذا الوجه يرد على جوهرية النفس وعلى كون الزمان
مقدارا للحركة وعلى كون المكان سطحاً ونحو ذلك قلت الجوهر عارض عدد البدن
لا مقوم له فاذا قيد [illegible] بالبدن فهو جوهر كان المحمول من عوارض الموضوع
من حيث هو موضوع فيكون من القسم الذي يكون المحمول فيه عارضاً
لموضوع لا من القسم الذي يكون المحمول فيه مقوما له وفي على هذا انه يرد
هذا اذا ورد [illegible] لعدم جريان آلية المحمول للموضوع كما ذكره العلامة اما اذا ورد فيها

بيان لسببه فيجوز ان يكون المحمول مقدما للموضوع لا مقوما ولا يكون منه ومن الماهية
واسطة بل مقدما يكون منها واسطة او نقول اي ثبت الاولى ان ما ذكره من ان في
قوله ما يعرض بجزئه عبارة عن القسم الثاني فلذلك حكم بانه اخص غير تام لجواز ان يكون الاخص
من ماهية شمول المعنى الثاني لما يعرض لجزئه الاعم او المعنية فيه ان يكون الا خود
في حده اما الموضوع او ما يقوم بشيء يعرض لجنسه بخلاف هذا المعنى فان في الجنس
ان يكون عارضا له لما هو هو فالمشكل العارض لجزء الاعم لا يقال يمتنع ان يكون
العارض لجزء الاعم عرضا ذاتيا يبحث عنه في الصناعة البرهانية كما ذهب اليه
المتأخرون وهو خلاف ما عليه المحققون لانا نقول قد اشترطوا في العارض
لجزء الاعم من موضوع المسئلة ان يكون عرضا موضوع العلم فلا يلزم ان يبحث
في العلم عن الاعم من موضوعه نعم يجوز البحث عما هو اعم من موضوع المسئلة
بالشرط المذكور وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال ان الاشياء الموجودة
في موضوع بعضها عارضة لست اعني في موضوع العلم بل التي تعرض لذلك الموضوع لذاته
ولا نرى ما هو اشمل للعلم من جواز كونه اعم من موضوع المسئلة جواز كونه اعم من
موضوع الصناعة وسيجيء تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في كونه على اختياره
انه غير مسلم كيف وقد اختار ان يشمل العارض لامر المساوي فانه قال بعد ما ذكر هذا
المعنى وحين استعمل هذا المعنى في التعليم الاول فقد نقض معنى الاولية فلذلك
غير مستعمل والشرط الشيخ منه انه يجب ان يكون اوليا وهذه عبارته وليس يعني
ان العارض لا يكون عارضا بواسطة الامر المساوي لم
يعرض الموضوع اذ يكون العوارض الذاتية لكل مفهوم عوارض ذاتية للامور
المساوية له مثلا يكون العوارض الذاتية للجسم الطبيعي عوارض ذاتية للمتحيز بالذات
وغيره من المفهومات المساوية للجسم فلا ينبغي شيء منها لكونه موضوع الطبيعي الا بالتعليل
لا يقال على هذا التقدير ايضا لا يتعين لان جعل تلك العوارض عرضا ذاتيا
لاحد المفهومات المتساوية دون غيره ترجيح بلا مرجح لان تلك الاحوال كما
يوجد في ذلك المفهوم يوجد في المفهومات المساوية له لانا نقول انه عارض
لاحد بالذات دون الآخر والحكم لانا نقول المتبادر من تلك المفهومات في الموضوعية
معلوم الماهية التي هي منشأ لتلك العوارض كالجسم في المثال المذكور فانه ماهية
حقيقية هي منشأ تلك العوارض واما المتحيز بالذات فهو من جملة العوارض
الذاتية للجسم فلا يكون موضوعا للعلم بل قد يكون موضوعا لبعض المسائل كما هو المشهور
شان العوارض الذاتية الثالث ان ما ذكره آخرا من ان محمول العلم قد يكون مقوما
لموضوعه خلاف اجماع القوم فانهم متفقون على ان المحمول في العلوم هو العرض الذاتي
لا المقوم كما هو المشهور من غير خلاف عن احد من اهل الصناعة كيف وقد عرفوا
موضوع العلم بقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية واراد وا بالعرض الخارج المحمول
والمقوم ليس خارجا ثم قيد الموضوع الذي يجب ان يكون محمول المسئلة عرضا
ذاتيا له ما هو مذهب القدماء اعم من موضوع المسئلة وموضوع الصناعة كما صرح
به صاحب كتاب البصائر بقوله واما المحمول في مسئلة كل علم هي القضية التي طلبت وجود
محمولها لموضوعها في ذلك العلم وموضوعها اما ان يكون موضوع العلم او نوعه
مع عرض ذاتي او نوع خاص من موضوع العلم او نوع خاص من موضوعه ما خوذا مع عرض ذاتي
او عرض ذاتيا واما محمولها فينبغي ان يكون من العوارض الذاتية لموضوع المسئلة او
لموضوع العلم هذا كلامه ولا يرد على ذلك ان كثيرا من محمولات مسائل العلوم تكون
عوارض ذاتية لا في موضوعات تلك العلوم ولا يكون عوارض ذاتية لموضوعاتها
ثم يرد عليه ذلك ما ذهب اليه المتأخرون حيث قالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اذ تتبادر منها ان محمولات مسائل كل علم عوارض ذاتية لموضوع ذلك العلم

وغاية توجيهه ان تغيير الطبيعة ونقل المحمولات مسايل كل علم اعراض ذاتية لموضوع
ذلك العلم لا مطلقا بل من حيث انه موضوع في العلم المذكور حينا فصلنا سابقا
في وجه التوفيق بين ما نقلنا من الشفاء والاشارات في العرض الذاتي
اقول هذا الذي نقله عن صاحب الصحايف مدخول لانه قد يكون محمول المسئلة
اعم من موضوعها بشرط ان لا يجاوز في العموم من موضوع العلم كما في الامثلة
التي ذكرناها في الكلام على ما ذكره في وجه التوفيق بين كلامي الشفاء والاشارات
والصواب ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال الموضوعات هي الاشياء التي يبحث
في الصناعة عن الاشياء المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا
التي محمولاتها اعراض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعها او عوارضها فانه لم يشترط كون
محمولات المسائل عوارض ذاتية لموضوعاتها بل اكتفى بكونها عوارض ذاتية لموضوع
العلم فلا ينتقض بالامثلة المذكورة والعجب ان هذا المحشي نقل عبارة الشيخ هذه كما سبق
ثم اعرض عنه وتمسك بكلام صاحب الصحايف مع ما فيه مما لا يخفى على اهل الصناعة
واما ما ذكرنا سابقا فيما جعلناه وجه التوفيق بين كلامي الشيخ ثم توجيه ما يرد على عبارة
المتأخرين على كلام الشيخ ايضا حيث عد موضوعات الصناعة ما يبحث فيها عن
العوارض الذاتية لها الا ان يجعل الاشياء المنسوبة اليها اشارة الى العوارض
الذاتية لانواعها او عوارضها كما نقلنا في تعريف المسائل من ان العام اذا وقع في
مقابلة في تعريف المسائل صار الخاص يراد به ما عداه او يقال الخصيص بذات
الشيء ويشمل افراده قيل جعل الشيخ هذا وجه تسمية العرض الذاتي حيث قال في برهان
الشفاء انما سميت هذه الاعراض ذاتية لانها خاصة بذات الشيء او بجنس ذات
الشيء ولا يخلو عنها ذات الشيء او جنسه فانه اما على الاطلاق مثل المثلث
من كون زواياه المثلث مساوية لقائمتين واما بحسب المقابلة اذا كان

الموضوع لا تخلو عنه او عن مقابله بحسب المضادة او بحسب العدم الذي يقابله
خصوصا مثل الطفرة فانه لا يخلو عن الاستقامة والانحناء والعدد عن زوجية او
فردية والشارح خالفه في ذلك وجعل احد تعريف العرض الذاتي ان العلم
هذا لو كان مساويا لتعريف الآخر وليس كذلك كما لا يخفى ولم ينتقض بالحركة
التي يحتاج الموضوع في عروضها الى ان يصير نوعا معينا كالحركة الارادية بالقياس
الى الجسم لكنه ينتقض بها اذ يصدق على الحركة الارادية مثلا انها مخصصة بالجسم
وليس مع مقابلها الذي هو عدم الحركة الارادية عما من شأنه الحركة المذكورة
سائر افراد الجسم لا يقال بعض افراد الجسم ليس قابلا للحركة الارادية لانا نقول
القابلية المعتبرة في الموضوع اعم من ان يكون بحسب الشخص او بحسب النوع او بحسب الجنس
كما حقق في موضعه وافراد الجسم بحسب الجنس قطعا اقول لا نم انه ليس ما عرف
الآخر ولا نم انه ينتقض بمثل الحركة الارادية بالنسبة الى الجسم فان الموضوع وان
احتاج في عروض الحركة الارادية له الى ان يصير نوعا معينا لكنه لا يحتاج في عروض
احد الامرين منه ومن مقابله الى ان يصير نوعا معينا والعرض الذاتي بالحقيقة
هنا هو المفهوم المردد بين الامرين لا واحد منهما بخصوصه ولو سلمنا ان
كلا منهما عرض ذاتي فلا نم ان عدم الاحتياج في العروض الى ان يصير نوعا
معينا شرط في هذا القسم من العرض الذاتي بل هو شرط في القسم الذي هو
المختص على الاطلاق الا ترى ان الشيخ ذكر في التمثيل الاستقامة والانحناء
بالنسبة الى الخط مع ان مذهبه ان المستقيم والمنحني نوعان متباينان
فيحتاج في عروض الاستقامة الى ان يصير نوعا معينا وكذا في عروض الانحناء
وكذا الزوج والفرد مختلفان بالنوع بل جميع مراتب الاعداد لا يقال العدد
لا يحتاج في عروض الزوجية والفردية بعرض ان الانواع غير متناهية لان العدد

الى ان يصير نوعا معينا لان
الزوجية والفردية صح

فلا يحتاج العدد في عروضها الى ان يصير نوعا معينا من تلك الانواع لان
عروضها لا يختص بنوع منها لانا نقول ليس المراد هو نفي الاحتياج الى نوع ما
فقط حتى يكون الاشتراك بين الانواع المخصوصة نافعا في الاحتياج بل المراد
اعم من ذلك والاحتياج بل المراد اعم من ذلك الاحتياج الى ان يصير احد الانواع
مخصوصة فان المعنى بالمقدمتين ليس الا من ذاتيا يحتاج الى ان وان الاشتراك بين
الانواع كثيرة منه وكذا الاب فليس عرضا ذاتيا للجسم مع الاشتراك بين انواع
كثيرة وتوهم فيصير موجبة محمولها سلب فلا يلزم انه لا يستلزم صدقها بانه
صدق الموجبة السالبة المحمول كما حسبه بعض المتاخرين وليس كذلك لو صدق
السلب لا يستلزم وجود الموضوع وصدق الايجاب يستلزم لما حققناه في حواشي
شرح التجريد وايضا بتصريح الشيخ بان صدق الايجاب مطلقا سواء كان محموله
مما يقع على المعدوم او لا يقع يستدعي وجود الموضوع لا لان المحمول يستدعي
ذلك لان الايجاب يستدعيه اقول قد حققناه في حواشي شرح التجريد ان
السالبة والموجبة السالبة المحمول متساويان في طلب الصدق لا لان الموجبة السالبة
المحمول لا تستدعي وجود الموضوع كما توهمه بعض المتاخرين فانه بطل ما بناه
هناك بل لان الوجود الذي يقتضيه الموجبة السالبة المحمول متحقق في كل معدوم
بناء على برهان الوجود الذهني فانه يدل على وجود جميع المفهومات في نفس
الامر اذ كل مفهوم يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة وموضوع الموجبة
الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر ولو كان معدوما فيها لصدق
السالبة التي هي نقيض الموجبة اذ السالبة تصدق بانتفاء الموضوع والقضايا
بالسلب لا تقتضي الوجود في حين يكفي فيه الوجود الذهني المشترك بين جميع
المفهومات ثم في عبارة الشيخ تامل فان وقوع المحمول على المعدوم عبارة

وتوهم

عليه فعلى تقدير صدق المحمول على المعدوم لصدق الموجبة التي موضوعها المعدوم
وحمولها ذلك المفهوم الذي فرض صدقه على المعدوم فلا يقتضي صدق تلك الموجبة
وجود الموضوع فلا يصح ان يقال على تقدير صدق المحمول على المعدوم لصح ان
ذلك المحمول يوجب وجود الموضوع فان الكلام مشتمل على المناقشة لكن غرض الشيخ انه
لا مدخل في اقتضاء وجود الموضوع لخصوص المحمول بل لا مفهوم حمل المحمول
في الحكم الايجابي فصدق ذلك الحكم يقتضي وجوده مع قطع النظر عن اقتضاء خصوص
المحمول وعدم اقتضائه فان الحمل والنسبة من تمة المحمول فليس الحمل وصف المحمول
بالاضافة الى الموضوع كما ان الابوة وصف للاب بالاضافة الى الابن او
عرض الاستاد قدس سره من هذا الكلام تصحيح عبارة الشرح حيث جعل
البحث واقعا في العوارض الذاتية مع انه في الحقيقة راجع في قبالها الى انفسها
فوجه عبارته بان الحمل والنسبة من تتمة المحمول دون الموضوع وذلك مبني على
ان القضية الحملية نسبة المحمول الى الموضوع بالايجاب والا على العكس لا مطلقا و
بينهما كما ذكره بعض القاصرين واذا كان الحمل والنسبة من جانب المحمول
راجع في المحمول من حيث الحمل فصح عبارة الشرح باعتبار الحيثية الذي هو شائع
مشتهر في عبارات القوم هذا ربما ذكره هذا القائل لا يبقى لو فرض بحث في واو
وذلك في واو مصدر الاثار فليكن المراد بمصدر الاثار موجدها وشيئا منهم
ذهبوا الى ذلك كيف وعندهم ان لوازم الماهية معلولة لها يجب كلما الاوجود فيها
كالزوجية للاربعة والشيء انهم ارادوا به العلة الفاعلية ومظهر الاحكام
فبين قبل الى الاثار والاحكام الى رحيه لما ذكرنا من ان الموجود الذهني ايضا
مظهر الاثار والاحكام او يقال اراد به الاحكام المختصة واحدة والعوارض المخصوصة
ليست كذلك مثل الكلية والذاتية والوضعية ليس لها احد منها مخصصة معينة واحدة

والعوارض الذهنية كذلك مثلا الكلية او الذاتية او العرضية ليس شيء واحد
منها مختصة بهيئة واحدة ولعل هذا اقرب اذ الاول لا يفيد التميز الا بعد
معرفة الامر الخارج والتميز بينه وبين الذهني وفي التوجيهين نظر اما في
الاول فلان العلامة ذكر هذا الكلام في معرض تمييز الوجود الخارجي عن الوجود
الذهني وهو بهذا التوجيه لا يفيد ذلك كما اعترف به على ان في العبارة تسامحا
حيث خص تلك الآثار والاحكام بالخارجية بلا قرينة مقتضية لهذا التخصيص واما
في الثاني فلا تخصيص لفظا ومعنى اما لفظا فلان العبارة عند كل الآثار
والاحكام لا الاحكام المختصة بهيئة هيئة واما معنى فلان لزوم اختصاص
الاحكام الخارجية بهيئة هيئة وعدم اختصاص الاحكام الذهنية بها كلاهما
غير محقق والظاهر ان من الاحكام الخارجية ما لا يختص بهيئة واحدة كما ذكر الايراد
وان الاحكام الذهنية المذكورة مختصة بالصور الذهنية وهي عنده من هناك هيئة واحدة
هي نوع من الكيفيات النفسانية اقول اما النظر الاول فمندفع بان الفاضل ذكر
ان هذا التوجيه يفيد التميز بعد معرفة الامر الخارج والتميز بينه وبين الذهني كما
صرح به في الحاشية وقوله كما اعترف به قرينة على ذلك فلما كان هذا التعريف
تعريفا لفظيا والغرض من التعريف اللفظي هو تمييز الصورة الحاصلة من بين سائر
الصور بالالتفات اليها لا تحصيل تمييزها في العلم بها كما حقق في موضعه فلم يكن ذلك
موجبا للتعسف وان كان غيره اقرب منه واما تخصيص الاحكام بالاحكام
الخارجية فلانه المتبادر عند الاطلاق كما ان المتبادر من الوجود عند الاطلاق
كما ان المتبادر من الوجود عند الاطلاق هو الوجود الخارجي واما النظر الثاني في
فساقط لظهور ان لكل هيئة بل لكل شخص من الموجود الخارجي اثر مختص به والفاضل اعرض
الى شيء بالاعراض المشهورة الكائنة ذلك مكابرة غير مسموعة واما الآثار المترتبة على الوجود

الذهني

الذهني فهي متشابهة كالمعقولات الثانية من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية
ولا فرق بينها الا باعتبار انتساب الى الموصوفات او غيرها من الامور التي
تنسب اليها لكون الانسان مثلا نوعا لزيد وعمرو والفرس نوعا للافراس
وغير ذلك ثم يجوز ان اعتبارها لا ولا لها على الاحكام المختصة بل
الاضافة حتى يخرج مثل نوعية زيد وعمرو ونوعية الافراس وغيرها وهذا ما ذكره المحشي كما
لا يخفى وقوله الظاهر ان من الاحكام الخارجية ما لا يختص بهيئة واحدة الى اخره
فنقول هو ان القايل ذكر ان لكل موجود خارجي حكما يختص به لا ان كل حكم
خارجي يختص بهيئة واين هذا من ذاك وكذا قوله وان الاحكام الذهنية
مختصة بالصور الذهنية اذ ما ذكره القايل هو ان احوال الموجودات الذهنية
متشابهة غير متمايزة بذواتها فليس لكل هيئة موجودة في الذهن حكم يختص بها
لا انه لكما غيرها مع قطع النظر عن الاضافة كما فصل آنفا لا انه ليس لهيئات الموجودة
في الذهن احكام تختص بالموجودات الذهنية وقوله وهي عنده من هناك هيئة
واحدة مع انه خلاف الواقع بل من الصور الموضوعة التي تكلمنا عليه ما لم يوجد
القايل مع ذلك اذا كانت بأسرها هيئة واحدة كانت مشتركة في الاحكام كما ذكره
القايل ثم قيل فالاولى ان يقال مرادهم بكون الوجود الخارجي مظهر الاحكام ان
احكام الوجود الخارجي صفات عينية يكون ظاهرة فيه بان يكون منشأ انتزاعها
عليه عارضا له في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع العقل وتعمله كالحرارة والسواد
والصفوة اللتين للنار فانها امور موجودة عارضة للنار وان لم يكن يعقل انتزاع وتخيل
بخلاف الوجود الذهني فانه ليس شيء من صفاته ظاهرة فيه بل هي امور مترتبة على اعتبار العقل
منه بعد تحليله مثلا من التحليل وليست عارضة له في نفس الامر مع قطع النظر عن انتزاع
وتحليله فكان تلك الصفات تعتبر فيه كالكلية والنوعية والشخصية للصورة الحاصلة من

من الان فی العقل فان الکلیة مثلا لیس لها موجود الا فی العقل عارضا للصورة
الا ان هناک فی نفس الامر ما یصح ان ینتزع العقل منه الکلی المتحد مع الصورة
المذکورة هناک حیث تحلیل الی الشیء والکلی ولولا تحلیل العقل وانتزاعه
لم یکن هناک عارض وانت اذا تفحصت صفات الموجودات الذهنیة
وجدت سایرها من هذا القبیل فان قلت اقول قد تقرر عند القوم ان الواجب تعالی
لیس له صفات زایدة علی ذاته عارضة له عروض الاعراض لمحالها فان
کان المراد ان الوجود الخارجی هو الذی یکون الموجود به ذلک الوجود موصوفا
بالصفات الزایدة لزم ان یکون وجوده تعالی وجودا خارجیا تعالی عن ذلک
وان اراد انه ما یکون الموجود به فی بعض الموارد موصوفا بالصفات الزایدة
کما هو ظاهر عبارته لم یتمیز الوجود الخارجی بهذا التعریف کیف وقد یصدق علی
الموجود المطلق انه قد یکون الموصوف به موصوفا بالصفات الزایدة لا یقال
الموجود الخارجی کذلک وحده هو قد یکون فی بعض الموارد مظهرا للاحکام بالمعنی المذکور
بخلاف الوجود الذهنی فان ذلک الوجود لا یکون مظهرا للاحکام بهذا المعنی فی
شیء من الموارد لانا نقول اما اولا فانه ارتکاب تجوز فاحش من غیر قرینة او لفظ
العبارة ان الوجود الخارجی ما یکون مظهر الاحکام حیث تحقق کما ان ظاهر قولهم
الموجود ما یکون فاعلا او منفعلا ان الموجود ما یکون فاعلا او منفعلا حیث
تحقق فما لا یکون موجودا خارجیا کان ما لیس فاعلا ولا منفعلا لیس بموجود
وحمله علی انه ما یکون مظهر الاحکام فی الجملة یجعل ذلک التعریف علی ما یکون فاعلا
ومنفعلا فی الجملة بل یجعل تعریف الانسان بالحیوان الناطق علی الحیوان الناطق
فی ضمن بعض الافراد واما ثانیا فلان هذا التوجیه انما یتمشی اذا قیل ببداهة الموجود
الخارجی وان هذا تعریف لفظی له للالتفات الی ذلک الامر المعلوم کما نبهنا الیه

نقضی ل

وهذا الحق بین بکر ذلک ویتوقف علی من قال ببداهته کما صرح به فیما حشی علی الکتب
فلا یخفی ذلک واما ثالثا فلانه صرح فی بعض کلماته فی شرح التجرید بان
العقل اذا لاحظ الامور الانتزاعیة واتصاف الموضوعات بها حکم بانها موجودة
بها بالفعل هذا وقد یکون الوجود الذهنی مظهرا لها احکام علی الوجه الذی اعتبره
فلا بد من قید آخر لیتمیز به الوجود الخارجی عن غیره وسواء کان نوعا للعقل
او غیره ولیتقع التفات الیه بخصوصه علی التقدیر الاول ویصیر انما علی التقدیر
الثانی فان قلت ثم قیل هذا هو الظاهر ویمکن ان یجاب بانه کان احد نوعی الادراک
للشیء وهو الاحساس ج ولا یکون الا مع ادراک الامکان الادراک فی حواسه
الهیئة المعتورة علیه من الوضع والاین والکم ونظایرها والعوارض فیکون حینئذ
ما حصل له حال وجوده فی الخارج والذی ما حصل له حال حصوله فی الذهن یمکن ان العوارض
التی تدرک معه حال الاحساس به انما هی العوارض التی له حصلت فی الخارج وان کان
المدرک بالذات والحقیقة هو الامر الحاصل فی الذهن کما حقق فی موضعه وسیقت
فی الحواشی التی سبق الیه مثلا حیث فی الخارج این ووضع وکم وفی الحس المشترک
این ووضع وکم اخری لحقیقته المحدود البصر بالحقیقة وان کان منتقعا فی الحس
المشترک من الجنس لکنه مبصر مع الاین والوضع والکم التی حصلت له فی الخارج
فان احکام الموجود الخارجی یظهر معه وهذا هو المعنی بکون الوجود الخارجی مظهر الاحکام
فلیتأمل اقول هذا التوجیه یقتضی ان یکون الوجود الذهنی الحسی مظهر الاحکام الخارجیة
فان تلک الاحکام انما تظهر فی ذلک الوجود کما قرره ثم فیه ما فی الوجه الاول فان
الادراک العقلی لیس کذلک فالکلام فیه کالکلام الاول وقد مر انفا فتذکر
وتبصر لانا فی المرتبة الثالثة من التعقل فیما فیه من الاولی ثم انها فی المرتبة
الثالثة من التعقل ولا یلزم من کون الکلیة لیست عارضا ان یکون التعقل بعد

تعقل موضوعه فان الصورة تستدعي موضوعاً ان يكون تعقلها بعد تعقل موضوعه
فان الصورة تستدعي موضوعاً هو الهيولى ثم هو الهيولى الثانية ولا يلزم ان يكون
بعد تعقل الهيولى غاية ما لزم من ذلك انها اذا اخذت من حيث انها عارض
يكون تعقلها مع موضوعها بعده ولا من كونها تقتضي بنفسها ايها فان الكلية لا يجب لها
كلية شيء ان يكون تعقلها بعد تعقله فان العلام يقتضي الاضافة الى تخصص ولا يلزم
تعقلها بعد تعقله وكذا ان العارض الخارجي اذا اخذ من حيث انه عارض يكون
تعقله مع تعقل موضوعه ويجوز ان يوخذ بوجه آخر ويتعقل قبل تعقل موضوعه
ان العارض الذهني الغير كذلك انوا ليس ابو استدلال على كونها في المرتبة الثانية
من التعقل بكونها تستدعي موضوعاً حتى يتوجه ما ذكر من ان ذلك لا يستلزم تأخر
تعقلها عن تعقله بل لكونها مستندا الى كونها امورا اضافية فان الكلية عبارة
عن النسبة بين الصورة العقلية التي يمكن فرض اشتراكها وبين الكثيرين ولا شك
ان تعقل النسبة فرع تعقل المنتسبين فيتأخر تعقلها عن تعقلهما يمكن فرض الاشتراك
فيه وفي ذلك الجزئية ونظائرها من الطبع والوضع ونظائرها فانها امور نسبية
يتأخر تعقلها عن تعقل الطرفين واحد ذينك الطرفين هو موضوعها والآخر
المنسوب اليه فصح انها في المرتبة الثانية من التعقل نعم يرد عليه منع حصول
المعقولات الثانية في الامور النسبية وينفع بالاستقرار كما ذكرناه في تعليقاتنا
على امثالها في وجه الشبه ثم قوله فان العلام يقتضي الاضافة الى تخصص الى ما يكلوا
البصائر ويتنزه بملاحظة النواظر ثم قيد تبين فان قلت سيأتي من كلامه [illegible]
على امكان تعقل مفهوم الكلي بدون تعقل موضوعه حيث استدل على تغاير
مفهوم الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي بجواز ان يتعقل معنى الكلي مثلا بدون تعقل
مفهوم يعتبر عروضه له وجواز ان يتعقل كل منها مع الذهول عن الآخر قلت

المراد منه هو كلية الشيء المعتبر عروضها هو كلية الشيء الذي اعتبر عروضها لا
الكلية الشيء الذي اعتبر عروضه لا الكلية مطلقا وهذا مما يا في المراد بهوية الكلية
مطلقا اي من غير اشارة الى خصوص مادة وفيه نظر اذ غاية ما لزم مما افيد
الكلية من حيث انها عارضة لشيء اتصف بها وهو يستدعي المعينة لا انها في حد
انه عبارة العلاقة قاصرة عن ادائه هذا المراد على الكلام في الكلي لا في الكلية
غاية ما يفتقر الى النوع والجنس ونظائرهما والمنطق يبحث عنها لا عن الكلية واقسامها
[illegible] بعض المحققين انه تعقلها لا يجب ان يكون بعد تعقله مفهوم آخر يعتبر عروضه لذلك
المفهوم اقول نقله بتحريف وما اورده عليه ضعيف اما الاول فلانه ما استدل به
قدس سره على ثانويتها بالمفهومين سوى ان الكلي يمكن تعقله مع الذهول عن موضوعه
المخصوص فانه قال مفهوم الحيوان وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الحساس المتحرك
بالارادة متصف في نفسه بمفهوم الكلي وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه من غير اشارة الى شيء مخصوص مع آخر بالضرورة وليس هذا من البين الاول
لامكان ان نتعقله بكنهه مع الذهول عن الثاني ولا لازما له من حيث هو ولا متنع
اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا انتهى وحاصل ذلك ان مفهوم الكلي يمكن تعقله بدون
تعقل موضوعه المخصوص وذلك لا ينافي تأخر تعقله عن تعقل الامر المبهم كما اشار
اليه بتفسيره الكلي بما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة هذا بناء على ما هو المشهور
من ان الذات المبهمة ماخوذة في تعريف المشتق واما على ما حققه في [illegible]
[illegible] رائية قدس سره في هذا الكتاب بقوله ان ذكر الشيء في تعريف المشتق
لبيان ان مرجع الضمير في مثل قولنا الناطق فلا يتوهم ورود السؤال اصلا
[illegible] سواله وما ذكره في جوابه ليس لشيء [illegible] لانه اذا سلم ان الكلي من غير اشارة
الى خصوص مادة يمكن تعقله بدون تعقل موضوعها فقد اعترف بان المعقولات

الثانية يمكن تعقله بدون تعقل موصوفه وهو ينقض الحكم بانها في المرتبة الثانية
من التعقل لا يقال المراد انها في المرتبة الثانية اذا اخذت باعتبار عروضها
لان المعقولات الاولى ايضا كذلك فلا يختص الحكم بالمعقولات الثانية لانا
نقول فلان النقض بنقيض يتعقل معه احد المتضايفين تعقل فرد الكلية اذا اخذت
من حيث عروضها للشيء لا يكون مضافا الى ذلك الشيء الا اضافة عارضة
لذلك الشيء بل اضافة عارضة لذلك الشيء بالقياس الى جزئياته فيتأخر
تعقله عن تعقل ذلك الشيء ضرورة ثم نقض النسبة عن تعقل النسبة [?] وفيها
ثم يرد عليه ما ذكرنا من ان هذا الحكم شامل لجميع العوارض التي يتأخر تعقلها
عن تعقل موصوفها ثم هذا الايراد انما يتوجه اذا عرف المعقولات الثانية
بذلك اما على ما ذكره في وجه التسمية فالامر هين سواء كانت معقولات اولا
او ثواني والعلاوة الاخيرة مندفعة بان المراد بالكلية هو الكلي بطريق المسامحة
المشهورة ومن البين انه لما كان الكلية من الامور النسبية هي معتبرة في
مفهوم الكلي لا يمكن تعقل الكلي بدون تعقل موصوفه كما ان مفهوم الاب لا يمكن
تعقله الا بعد تعقل امر معين او مبهم يوصف بالابوة ثم قيل واستدل بعضهم على
على تعقل الكلي يجب ان يكون بعد تعقل موصوفه بان معنى الكلي مفهوم لا يمتنع
الشركة وهذا المفهوم الذي هو موصوفه مقدم عليه في التعقل وفيه نظر اذ
لو سلم ان معنى الكلي ذلك كان هذا المفهوم جزءا من معناه لا موصوفا له اقول
لا نم انه يكون جزءا له لجواز ان يكون ذكر الذات المبهم في بيان معناه لتعيين المرجع
كما ذكره قدس سره واشرنا اليه آنفا على ان التحقيق هو ان معنى المشتق هو القدر
الناعت فقط والموصوف خارج عن معناه ولئن سلمنا انه جزء منه فذلك
لا ينافي كون المجموع عارضا بل يحققه لان العارض ههنا بمعنى الخارج المحمول الكل

خارج عن جزئياته بالضرورة وهذا الكلي محمول على جزئياته فيكون عارضا بهذا المعنى
ثم قيل والمعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء هو الكلي الخارج عن افراده
الواقعة في الواقع بشرط وجوده في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه واحترز
بقولهم الخارج عن حقيقة افراده عن مثل الحيوان والانسان والناطق وبقولهم لا
يحاذي به عن مثل الاسود والمضيء [?] اذ مبدؤهما موجود فيه ومثل الشيء فان فرده
سماء وارض وسواده وبياضه الى غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه
الذي هو الشيئية ليس من الموجودات الخارجية وكذا العقد والمعقول ومن الكلي
والجزئي والجنس والنوع ونظائرها فان قلت الكلي جنس للكليات الخمس فلا يكون
خارجا عن حقيقة افراده قلت الكليات الخمس ليست حقائق متاصلة في الوجود
فان الجنس مثلا مفهوم انتزاعي اعتباري ويسمى باسم الجنس الحقائق المتاصلة في الوجود
كالجسم والحيوان يكون معروض الكلي ومفهوم الجنس كلاهما خارجين عنها ويسمى معقولا
ثانيا لانه عارض لماهية وعارض الماهية تابع لها وثانيها اقول ما فهم من كلام
القدماء مراده هو منه براء يظهر ذلك بتتبع كلامهم ولما كان عبارة النجاة [?] نظمه
جزئه ولذلك يحكي المتاخرون القاصرون على خلاف مراده انما ننقل كلام الشيخ
ابي العباس اللوكري في كتابه بيان الحق بضمان الصدق فانه مختصر الشفاء الملخصه
قال في الفصل الثاني من منطق هذا الكتاب اي حيثيات الاشياء قد يكون
في الاعيان وقد يكون في التصور فيكون لها المهية بما هي كذلك واعتبارها من
حيث في الاعيان فيلحقها اعراض خارجية واعتبارها من حيث وجودها
في الاذهان فيلحقها اعراض يختص بوجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية
والجزئية في الحمل وغير ذلك مما يستعمله فانه ليس بموجودات اي خارجية وليست
عرضية حقا ولا كون الشيء مبتدا او خبرا ولا قياسا ولا غير ذلك اذا ورد [?]

> اعتبارات
> تلحقها [?]

ان يتفكر في الاشياء وينظر فيحتاج ضرورة الى ان يدخلها في التصور فيوجد لها
ضرورة احوال لها في التصور ونحن نروم بالمنطق ان يستدرك المجهولات
وان يكون ذلك من المعلومات والامور انما تكون مجهولة بالقياس الى الذهن
لا محالة وكذلك انما تكون معلومة بالقياس اليه والحال والعارض الذي يعرضها
حين يتنقل من معلومها الى مجهولها هو حال وعارض يعرض لها في التصور وان
كان حالها في ذاتها موجودا مع ذلك ثم قال فاذن موضوع المنطق عوارض الموجودات
متى كانت في التصور حيث يكون على نحو وجهة يكون ذلك النحو والجهة موصلا صاحب
التصور من معلوم الى مجهول فتكون عوارض الموجودات يجري مجرى الجنس وقوله
متى كانت في التصور فصل يميز ذلك من العوارض التي تكون للموجودات في غير
التصورات هذا كلامه وهو تصريح بان المعقولات الثانية التي هي موضوع
المنطق هي عوارض الماهيات بحسب وجودها الذهني بخصوصها من حيث الايصال
وقد صرح بعدم شمول العوارض الذهنية من حيث هي العوارض الوجود الخارجي
وهو بعينه ما ذكره المتأخرون فليت شعري من اين اخذ هذا التزييف اللائح منه
التزييف وتمام تفصيله في حواشينا على شرح التجريد الجديد الجديدة وذكر
في وجه التسمية مشترك بينها وبين ساير العوارض مع ان ما في كلام القوم يقتضي اختصاصها
بالمعقولات الثانية ثم قيل قد يفسرون المعقولات الثانية بالعوارض العقلية التي
لا يحاذى بها امر في الخارج واظن انهم لم يريدوا بالعوارض العقلية في تفسيرها
ما حمله الشارح عليه ونبه المحشي العلامة من انها العوارض العارضة لمتمثل في العقل من
حيث هو متمثل فيه ولم يريدوا ايضا بقولهم لا يحاذى به امر في الخارج انه لا يوصف
به الشيء حال وجوده في الخارج وذلك لانهم صرحوا بان الذاتية والوصفية والعلية
والمعلولية والكلي والجزئي ونظائرها من المعقولات الثانية وليس شيء منها

عارض

عارض لمتمثل في العقل من حيث هو متمثل فيه فان المتمثل منها ان في العقل
عين الكلي هناك وتميزه ذاتا ووجودا في نفس الامر ولذلك يصح ان يقال
هو كلي في العقل فلا يكون عارضا له وكذا الحكم في ساير الامور المذكورة كما لا يخفى
ومن البين ان الاشياء حال وجودها في الخارج يوصف بكثير من الامور المذكورة
بل ارادوا بالعوارض العقلية في تفسيرها عوارض كليتها يعرضها العقل من الاشياء
بان كان هناك في الواقع امر واحد يفصله العقل ويحلله الى عارض ومعروض
فكون العوارض بحسب العقل واخراجه لا في الواقع سواء كان ذلك الامر متحققا في
الخارج او في الذهن والامور المذكورة وسايرها عنده من المعقولات الثانية
او اذا حصلت فيها وجدتها من هذا القبيل وارادوا بقولهم لا يحاذى بها امر في الخارج
انه لا يكون مبدا موجودا في الخارج وعلى هذا يكون هذا التفسير قريبا مما نقلناه
عن العلامة [illegible] قوله قد علمت مما نقلناه من بيان الحق ان ليس المراد
مما ذكره هذا القايل بترادف العارض هنا بمعنى الخارج المحمول فلا ينبغي ان يعرض
بهذا المعنى الاتحاد وتصديق الحمل يقتضي الاتحاد ولولاه لم يصدق الحمل [illegible]
ان معنى الحمل هو الاتحاد بوجه من الوجوه سواء كان اتحادا في الجعل والوجود
في الذاتيات او اتحاد العارض مع المعروض او اتحاد معروض شيء واحد
او اتحاد عارض شيء واحد فان جميع ذلك يصح الحمل الا ان المتعارف تخصيص الحمل
ببعض وجوه الاتحاد ولا يقال في المتعارف العارف يحاذي زيد عمرو بمعنى اتحادهما
في الماهية ولا القطن هو الثلج من حيث اتحادهما في البياض لكن القدماء صرحوا
بجريان الحمل في جميع وجوه الاتحاد حتى انه في التعليم الاول عبر عن ساير وجوه الاتحاد
حتى انه في التعليم الاول [illegible] بهو هو قوله زيد عمرو في الانسانية والقطن هو الثلج
في عارض البياض واشار في التجريد الى ذلك حيث قال بعد ذكر اقسام الوحدة

والنحو على هذا النحو من اليقين ان المحمولات الخارجية غير العينية والكلية
معها بوجه من الوجوه لكنها تغايرها من حيث الحقيقة ولذلك صح الحكم عليها بانها
عارضة لها فقوله ولذلك صح ان يقال هو كلي في العقل فلا يكون عارضا له من
من باب الغلط بسبب اشتراك الاسم فكان الثاني هنا فاسدا وهو العارض بمعنى القائم
ربما يجده فهذه دون العارض المعتبر في العارض بمعنى الخارج المحمول ثم ان الامثلة
التي ذكره ليست عارضة للشيء في الذهن فان الماهية اذا اتصف بالكلية او [illegible] بها
كما يقال ان الماهية تدل على الكلية كما نقل في شرح التجريد ولا شك انه ليس من العوارض
ممتنع في الذهن لان الكلية صفة الصورة العقلية كما حقق في موضعه من شرح الشيخ
في الشفاء بان الماهية من حيث هي هي تسمى صورة عقلية وكذا الذاتية والعرضية
فيها لو نها وزر الماهية ولما كانت الماهية عارضا للممتثل في العقل يكون جزؤها
عارضا لجزء ذلك الممتثل وكذا الجزئية انما يوصف به الممتثل في العقل الجزئي
وهو الصورة العقلية التي تنتزع عن الشيء فهي ايضا من العوارض التي لا تعرض
الموجودات الخارجية من حيث هي موجودة في الخارج نعم قد يقال بحسب الجزئي
انه متى حصل في الذهن كان جزئيا واما العلة والمعلول فان فسر العلة بما يكون بحيث
لو حصل يحصل منه شيء آخر والمعلول بما يحصل ذلك الشيء بحيث يستند الى نسبة العلة
الى وجود المعلول وعدمه فلا شك ان هذا المعنى من الصفات الذهنية لذات
العلة فانها باعتبار وجودها في الخارج ليست مساوية النسبة الى وجود المعلول وعدمه
بل هو بهذا الاعتبار يستلزم لوجود المعلول وقس على ذلك الكلام في المعلولية لا يقال
كما انه باعتبار الوجود الخارجي مستلزم لوجود المعلول فهو كذلك باعتبار الوجود الذهني
مستلزم لوجوده هو معلول له بحسب هذا الوجود على … وبهذا … الحكم هذا على ان العلية
ليست من العوارض الخارجية لتدل على انها ليست من العوارض الذهنية ايضا فانا

نقول

نقول العلة بمعنى الذي حررناه انما هو صفة لذات العلة لا باعتبار وجودها الخارجي
بل هذا يكون هذا التفسير … كما نقلنا من القدماء … اقول قد علمت
مما نقلنا من بيان الحق ان ليس المراد ما ذكره هذا القائل بل قالوا ان العارض
بحسب بمعنى الخارج المحمول فقد ثبت ان العوارض بهذا المعنى الاخير … صدق الحكم يقتضي
الاتحاد وان لوازم الماهية … ان معنى الحمل هو الاتحاد بوجه من الوجوه سواء
كان اتحادا في الحقيقة والوجود كما في حمل الذاتيات او اتحادا والعارض مع المعروض
او اتحادا في صدق الشيء واحدا او اتحاد عارض شيء واحد فان جميع ذلك يصحح الحمل
ان المتنافي … والا باعتبار وجودها الذهني بل لذاتها من حيث هي هي كما … كان
الوجود … فلما كانت عوارض عقلية واما … عليه … فلا يلزم
ان يكون موضوع المنطق قسما من اقسام المعقولات الثانية من حيث الايصال على العوارض
العوارض الذهنية لا المعقولات الثانية مطلقا من … فيكون قولهم موضوع المنطق
هو المعقولات الثانية من حيث الايصال من قبيل ان يقال موضوع الطبيعي هو الموجود
من حيث الحركة والسكون وموضوع الطب هو الجسم من حيث يصح ويمرض
الموجود من تلك الحيثية ولا يخفى على من له ادنى دربة … فان … المطلوب
انهم يعنون ذات الموضوع ثم يقيدونه بالحيثية ان احتيج الى التقييد …
… الجسم كما … فيها لا ريب ان الكلي والجزئي … خارج محمول الموضوعات
ولا معنى لعارض هنا الا هذا فلا يكون العارض بهذا المعنى بحسب نفس العقلية دون
الواقع كما توهم ويمكن لوازم الماهية قبل … فان قيل لم لا يجوز ان يكون عارضا
مغايرا للجواز ان يعرض لشيء ما لا مدخل له في الوجودين في … ولا يكون … يقتضي
نفس الماهية بل يكون لامر خارج قلت لو جاز ذلك فلازم الماهية هو ما يتبعه … لذاتها
وفيه نظر وحاصل السؤال ان العارض الذي لا يكون لاحد الوجودين بخصوصه بل

فصار كل … الحقيقة العارضة للماهية من حيث هي هي

قوله

هذا اعم من عروض مفارق لا يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ومن لوازم الماهية
وقد صرح العلامة فيها حيث قال وتسمى لوازم الماهية ولا ينافي ذلك بان لازم
الماهية قابلية لا يقف اقول ف والكلام المنقول ظ كما ذكره لكن هنا دقيقة
وهي ان تحقق العوارض التي ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل فيها غير مسلم الاستاد
قدس سره جعل بعض انها من ذلك القبيل كالوجود والعلية ونظايرها من لوازم
الوجود والذهني فيحمل انه قدس سره ادعى الظهور الاستقرائي فلا يقدح فيه احتمال
العقلي والقول بان جميع العوارض المذكورة ليس من لوازم الماهية وان لم يكن لازمه
بناء على ان وجه التسمية لا يلزم اطراده ولا انعكاسه بعيد جدا كما يتصل
بالمعلومات الى المجهولات قيل فان قلت الامر الى رجع معلوم بالذات عند
العلامة كما عرفت في الحواشي السابقة فكيف حكم بان الموصل المعلومات الى المجهولات
هو الموصل في الوجود الذهني قلت لان معلومية الشي عبارة عن حصول صورته
في العقل فاذا جعل معلومية شي ذريعة الى حصول صورة شي آخر فيه فذلك موصل
في الوجود الذهني والعلامة اشار الى ان معلومية الشي عبارة عن حصول صورته
في العقل ومجهوليته عن عدم حصول صورته فيه بقوله فان معلومية الاشياء ومجهوليتها
مقيسة الى الاذهان اقول قد عرفت سابقا ان مراد الاستاد قدس سره بالامر الخارج
هو الماهية من حيث هي لا ما حمل عليه هذا القايل ولا شك ان الماهية اذا لم يحصل في العقل
لم يمكن التوصل بها الى العلم بشي آخر فيكون التوصل بحسب الوجود الذهني فلا يتوجه السوال
وما نسبه الى قدس سره من انه اشاره مع انه غير محتاج اليه لان توقف العلم بذلك مصرح
به في كلامه وكلام غيره ولا يخفى خفاره اذ مجرد كون معلومية الاشياء ومجهوليتها مقيسة
الى الاذهان لا يدل على ان معلومية الشي عبارة عن حصول صورته في العقل
ومجهوليته عن عدم حصول صورته فيه لجواز ان يكون المعلومية عبارة عن اضافة

الذهن الى المعلوم كما ذهب اليه المتكلمون ولما شبه الفيون اذ ح يصح ان يقال
ان معلومية الاشياء ومجهوليتها مقيسة الى الاذهان بل هذه العبارة انص
بذلك وانما يتعين مراده بالتصريح المذكور فيلزم الاستفادة باستنباط من
هذه العبارة فيجب ان يعتبر عوارض كلية للمعلومات منبتة عن المناسبات فيه
فان قلت غاية ما لزم مما ذكره من وجوب المناسبة بين المعلومات والمجهولات
ولزوم بيانها على وجه كلي ان يعتبر معنونات كلية صادقة على المعلومات ويجرى
عليها احكام متعلقة بايصالها الى المجهولات ولا يلزم ان يكون تلك المعنونات
منبتة عن المناسبات فانها عنوان الموصوف المناسبة وليس من شرط عنوان
الامر المناسب ان يكون منبيا عن المناسبة ولا يلزم ايضا ان يكون هذه
المعنونات عوارض للمعلومات المذكورة ولم لا يجوز ان يكون ذاتية بالقياس اليها
فلا يستقيم تفريع قوله فوجب ان يعتبر عوارض كلية منبتة عن المناسبات فيه
ما فرعه عليه قلت لم يرد بانباء العارض عن المناسبة ذلك بل لعل اراد به
صدق العارض على المناسب ولا يجرى الحكم على العوارض الى المعلومات
المناسبة وكان حكم كون تلك المعنونات عوارض المعلومات المناسبة مبني
على انتفاء الذاتيات الصالحة لذلك فلا ليس لطبيعة الاجناس كالحيوان والعقول
وغيرهما ذاتي مساو للجنس حتى يجعل عنوانا لها ويحكم عليه حكما كليا على طبايع
الاجناس وكذا نظايرها اقول حمل انباء العارض عن المناسبة على صدقه على
المناسب حمل اللفظ على ما لا يحتمله كما لا يخفى على احد ولشيئة تلك الارادة الى الاستاد
قدس سره من قبيل ترجيح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه مع ان اراده قدس سره ما هو
ظاهر اللفظ فانه قد تقرر ان موضوع المنطق كما بينا ما كان انما يبحث فيه من حيث
الايصال وعوارض تلك الايصال على مناسبات مخصوصة والمناسبة المخصوصة

التي

قوله

عارضة للمعقولات فوجب ان يعتبر تلك العوارض ويبحث عنها ليصير ذلك البحث
وسيلة الى كيفية التوصل بها الى المطالب الذي يناسب تلك المعقولات وتحقيقه ان
البحث في المنطق ليس عن الطبايع من حيث انها مناسبات المخصوصة بعينها بل عنها
من حيث انها وسيلة الى التوصل الى المجهولات وانما يصير وسيلة الى التوصل من حيث
المناسبات المخصوصة المعارضة فيجب ان يعتبر العوارض المشتركة بالمناسبات كالجنس والفصل
ونحوهما ويجري عليها احكام متعلقة بايصالها الى المجهولات بحيث يتعدى تلك الاحكام
الى الطبايع المعقولات الى اخر ما ذكره قدس سره فنظر المراد وسقط ايراده ولما لم يكن المعقولات
في الاولى الا عوارض خارجية قيل لا يلزم من انتفاء العوارض الخارجية الا الاولى ان
امتناع جعلها عنوانا للمعقولات في الاحكام الذهنية لجواز ان يكون القضية ذهنية ويكون
العنوان خارجيا وبالعكس انه اجاز ذلك في العوارض الخارجية فجوازه في العوارض الذهنية
اولى فلم يلزم ما ذكره امتناع جعلها عنوان عنوانا للمعقولات حين اجزاء الاحكام
الذهنية المذكورة عليها فلم جعل العوارض الذهنية عنوانا للسبب بالمجهولات في القضايا
الذهنية فينبغي ان يحمل الوجوب المذكور في وجوب البحث عن احوال هذه العوارض على
الاستحسان اقول ليس الاستدلال الذي ذكره قدس سره بمجرد انتفاء العوارض
الخارجية بل بانتفاء مدخليتها في الايصال كما يشعر به التقييد بعينه في باب الايصال وحاصله
ان البحث في المنطق عن المعقولات من حيث الايصال وهو انما يوضعها بحسب الاستحصال
التي يلحقها بحسب وجودها الذهني ولا دخل للعوارض الخارجية في باب الايصال فهي ان اعتبر
العوارض الذهنية واسند ثم ان لوازم الماهية ايضا كذلك لا مدخل لها في الايصال
فلا حاجة الى الاستدراك عنه بان للعوارض الذهنية مزيد اختصاص والعلاوة قدس سره
مبني كلامه على الاستظهار ولا شك انها معقولات ثابتة فيقال قد استدل على
ان الذاتي مثلا معقول ثان بمقدمتين احدهما ان الذاتية عارضة للكلي والثانية

ان عروضها

ان عروضها له حال وجوده في الذهن دون الخارج وغاية ما لزم
منها بعد التسليم عدة عليها ان يكون الذاتية من العوارض العقلية لا الذاتي الذي استدل
عليه ولا يلزم من عروض الذاتية للكلي عروض الذاتي له كيف والظاهر ان
الكلي جزء معقول الذاتي لا معروضه ولا يلزم ايضا من كون الذاتية من
العوارض الذهنية ان يكون معقولا بعد تعقل معروضه لما مر في الكلية اتفاقا فقيل
على الذاتي من العوارض الذهنية ساير الامور المذكورة هناك اقول قد
ذكر الاستاد قدس سره ان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته
من الجزئيات فباعتبار دخوله في ماهيتها النوعية يعرض له الذاتية بالمعنى المصدري
لكن فقد جعل الذاتية عارضة لمعروض الكلي لا لمفهومه ومن البين انه اذا كان الذاتي
بالمعنى المصدري من احوال المفهوم بحسب الوجود الذهني كان الذاتي عارضا له
بمعنى الخارج المحمول الذهني كان الذاتي عارضا له بمعنى الخارج المحمول الذهني وقد
نبهناك مرارا على ان العارض الماخوذ في تفسير المعقولات الثانية هو هذا
المعنى وكون مبدا الاشتقاق من احوال المفهوم بحسب الوجود الذهني يستلزم
كون المشتق بمعنى الخارج المحمول الذهني وعروض مبدا الاشتقاق يرجع الى صحة(?)
الانتزاع فان العقل اذا انتزع من شيء من القوى المدركة وصفا يحكم باتصافه
به من دون توقف على العلم بوجود ذلك الوصف في الخارج ويطلق عليه انه قائم
كما في العمى ونظايره من الاستقامة والانحناء وغيرهما وكانه قد فصلت ذلك في
مواضع شتى وقوله ولا يلزم من عروض الذاتية للكلي عروض الذاتية للكلي عروض
الذاتي له كيف والظاهر ان الكلي جزء مفهوم الذاتي لا معروضه غلط من باب
اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان مفهوم الكلي جزء مفهوم الذاتي وما صدق
معروضه هو معروض الكلي وقد مر ايضا ان دخول الكلي في مفهوم الذاتي لا ينافي كون الكلي معروضا

موجودا بل تحققه فان الكلي خارج عن الجزئي والعارض هنا بمعنى الخارج المحمول كما قد عرفته
فيما سبق ان المعقولات الثانية امور اعتبارية فيتوقف تعقلها على تعقل معروضاتها
والامور المنسوبة اليها معا فتسقط جميع ما ذكره فباعتبار دخول ما يجب ان يعرض
له الذاتية حيث قيل في هذا الكلام انه اعتبار دخول الكلي في الماهية سببا لعروض الذاتية
عبارة عن دخوله فيها ولذلك فسره العلامة بكون المفهوم الكلي جزء الماهية فيلزم
ان يكون الشي نقيضا لنفسه وفيه نظر اذ غاية ما يلزم من ذلك ان يكون اعتبار الذاتيات
سببا لوجودها الا انه يلزم منه ان الذاتية من العوارض الحقيقية الا انه اعتبارية وليس ببعيد عروضها
في نفسها مرتبة انتزاع العقل ونقله فلا بعد في استناد عروضها الى اعتبار ما وكذا
الحال في اخواتها من الوصفية والنوعية والجنسية وغيرها فتامل قوله ليس الدخول
في الماهية عين الذاتية فان الدخول متحقق في الاجزاء الخارجية وليست فيه الذاتية
هي دخول الكلي في الماهية بعينه [illegible] المناقشة بان الذاتية عين دخول الكلي جزء
من مفهوم الذاتي كما ذكره المحشي اتفق فيكون الذاتي هو الكلي الداخل في الماهية
فلا يكون الداخل غير الذاتية بل الكلية مع الدخول فيصح ما ذكره علاوة كما يصح ان
ان يقال الحيوان بنفسه حيوان فتسقط السؤال الذي نقله واما الجواب
الذي ذكره فمبني على اصطلاح الذي لم يسبقه سابق ولم يوافقه لاحق فان القول بان عروض هذه الاشياء لمحض تعقل العقل لا بحسب نفس الامر مخالف
لعرف العام وقد مر الكلام على ذلك مرارا فانها بحسب عوارض من
طبائع النسب الحكمية في الاولى ما قيل فيه نظر لان مفهوم القضية قول يصح ان
يقال لقائله انه صادق او كاذب كما سيأتي فان اراد انه عارض لطبيعة
النسبة الخبرية مثل عروض الكاتب لزيد فلا يصح ان يقال النسبة الخبرية قضية كما
يصح ان يقال زيد كاتب [illegible] وان اراد انه عارض لها مشتق وعرض الكتابة

لكان القول المذكور وصفا لنسبة ايجابا وهو فرد من السلطان العلم الا ان
[illegible] بمعنى النسبة الخبرية وعرضه للمثلث بالنسبة فان المثلث النسبة المذكورة
وهو مثل زيد قائم يعرض له مفهوم القضية مثل عروض الكاتب لزيد فقول
العطران مراده النسبة الخبرية مع اطرافها ولا شك ان مفهوم القضية
يصدق عليه حمله عرضيا اما ما ذكر من ان يراد بالنسبة الجزئية المثلث النسبة
المذكورة فلا يستقيم لان مثل زيد قائم يصح لا يصدق عليه انه مثلث النسبة الخبرية
فان مجموع القضية لا ينسب الى شي بالنسبة الخبرية فان اطلاق المثلث عليه
غير مستقيم قيل فان قيل لا معنى للقضية الا النسبة الخبرية فكيف يكون مفهومها
عارضا لها قلت لا نم ذلك لكان مفهوم الجنس وهو كونه تمام المشترك ذكره
مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو عارض لطبيعة الحيوان و
غيره وكذلك مفهوم القضية وهو كونه محتملا للصدق والكذب عارض لنسبة
[illegible] وفيه نظر اما اولا فلان معنى القضية غير النسبة
المذكورة فان المحكوم عليه والمحكوم به داخلان فيها خارجان عن النسبة الخبرية
اتفاقا واما ثانيا فلان مفهوم الجنس ليس ما ذكره بل هو الكلي الذاتي الذي يكون
تمام المشترك بينه وبين [illegible] او الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو ومفهوم القضية ليس كونه محتملا للصدق والكذب بل هو ما ذكرنا والقول
النظر الاول الذي يندفع بما يندفع به الخلل عن كلام الاستاد قدس سره كما
ذكرنا [illegible] على ان ما ذكره في توجيه كلام الاستاد [illegible] هنا [illegible] مقدمة
ذكره الاستاد [illegible] الشبهة عنه والنظر الثاني انما [illegible]
التقاعد بكون الكلي بطريق الرسم المشهورة [illegible] شايع كما [illegible]
المعنى [illegible] لا يكون جزء للفظ والا على جزئيه من حيث ان العقل

او لا يعتبر عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة قبل يعني ان يعقل عليه
عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة اولا ثم على فرض عروض تلك الاحوال
لها فيكون ذلك المفهوم معقولا ثانيا لانه من العوارض العقلية تتعقل بعد تعقل النسبة
المذكورة وتلك الاحوال معقولات معقولات ثالثة لان تعقلها بعد تعقل
ذلك المفهوم الذي تعقله بعد تعقل النسبة المذكورة فيكون في المرتبة الثالثة
من التعقل وفيه بحث اذ لا نسلم ان تعقل ذلك المفهوم بعد تعقل النسبة المذكورة
اذ كثيرا ما يعقل مفهوم القضية ولا يخطر بالبال النسبة انها خبرية بل قد يعقل تلك الاحوال
القضية دون تعقل النسبة المذكورة لا يتبادر الى اذهان العامة فضلا عن العقلاء اولا
عروض ذلك المفهوم لطبيعة النسبة المذكورة ثم يعتبر عروض تلك الاحوال اياه ان العقل لم
يتقدم ذلك المفهوم على عروض تلك الاحوال للنسبة المذكورة وح لا يتوجه عليه النظر
المذكور لانا نقول المراد وهذا لم يثبت بما ذكره ان ذلك المفهوم معقول ثان وتلك
الاحوال معقولات ثالثة اذ المعقول الثاني على ما ذهب اليه ما يكون تعقله بعد تعقل
شيء آخر بالشرائط المذكورة لا ما يحكم العقل بتقدم امر آخر عليه والمعقول الثالث
ما يكون تعقله بعد تعقل شيئين بالشرائط المذكورة لا ما يحكم العقل بتقدم شيئين
بالشرائط المذكورة عليه واثبات هذا القول قد سبق ان مراده بالنسبة الخبرية
هي القضية وانما لم يصرح بذلك اعتمادا على ما هو المشهور من كون القضية مركبا
ولا شك ان مفهوم القضية وهو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق او كاذب
صادق على القضايا المخصوصة صدقا عرضيا وان ذلك المفهوم من الامور النسبية
وتعقلها فرع تعقل الشيئين فلا يمكن تعقل هذا المفهوم الا بعد تعقل موضوعه
بوجه ما وليس المراد من تأخر المعقولات الثانية عن تعقل موضوعاتها
تأخر تعقلها عن تعقل تلك الموضوعات بخصوصها بل بوجه ما كما سبق الاشارة

اليه فان تعقل المفهوم الاضافية انما يستلزم تأخره عن تعقل اطرافها بوجه من الوجوه
ولا يستلزم تأخره عن تعقلها بخصوصها كما في الابوة والبنوة وغيرهما وقس على
هذا الكلام في الاحوال التي جعلها في ثالثة المراتب فان وصف الحملية والشرطية
امران يعرضان للقضية بوجه ما قيل هذا اذا اريد بالحملية والشرطية
وتعقلهما فرع تعقل القضية بوجه ما قيل هذا اذا اريد بالحملية والشرطية
في تقسيم القضية الى القضية الحملية والقضية والشرطية واما اذا اريد بها القضايا
فالظاهر انها من المعقولات الثانية لان مفهوم القضية الحملية انما يعرض لموضوعه
مفهوم القضية وانت خبير بما فيه على انه قدس سره صرح في اول هذا الكلام
بالتصريح بان قلم المعقولات الثانية المعقولات الثانية معقولات ثالثة حيث
قال ومن ثمه عد الشارح الذاتي والعرضي والنوع من المعقولات الثانية مع انها
اقسام الكلي الذي هو معقول ثان الى قاله الذي يتلخص من كلامه ان المعقول الثالث
هو ما يكون عروضه للمعقول الاول بواسطة عروض المعقول الثاني له فتامل
لا الاتصال الوضعي قبل الاتصال المعد لنسبته الى التصديق من حيث ان هذا الاتصال
ليس من حيث انه جزئي بل من حيث انه موضوع وايضا الاستطراد المذكور يستغنى
منها كيف ولو اعتبرت نوع الحملية والشرطية ونظائرهما عن البحث فان الاتصال
الحملية ليس من حيث انها حملية بل من حيث انها صغرى او كبرى وكذا الشرطية فكيف
انما يعتبر فيحق لانا لا نسلم ان الاتصال الجزئي ليس من حيث انه جزئي فان الاتصال لو كان
الى التصديق بحال الجزئي كان لا محالة من حيث انه جزئي وراء ان الثاني فلان النظر فيها
الى الاتصال مطلقا لا يستقيم ان يكون ما لا يستوا نظرا الى عدم الاتصال الى التصور
الاول معقود والاستثناء قدس سره ان ذكر الجزئي في الاتصال الى التصور كالشروع
نظرا اولا في سلك الكلي والذاتي والعرضي ونظائرها التي هي موصلة الى التصور

صفحه ۳

وتشكل ثانيا بالموصل البعيد الى التصور لكونها كلية او جزئية او ذاتية او عرضية استطرادي
ولا ينافي ذلك كونها موصلا بعيدا الى التصديق لان ذلك هو ايصال التصور الى التصديق
ايصالا بعيدا مما تعرض له الشارح بعد ذلك ولم يذكر الشارح الجزئي هناك
استطرادي وكيف يقال ذلك مع ظهور انه ليس استطراديا بل الجزئي انما
يوصل الى التصديق بالايصال البعيد باعتبار انه موضوع فهو واضح فما ذكره
بعد ذلك فان ايصال الجزئي الى التصديق بحال الجزئي انما هو من حيث كونه
موضوعا جزئيا وهو واضح فما صرح به من ايصال التصور الى التصديق بحال
الجزئي ايضا البعيد نظرا الى الايراد وان فات رعاية حسن فهم المراد كما قيل
قبل القائل المناسب ان يقال لكونها حدا او كذا فيما سيأتي وعن قوله كالقياس
كما قال لكونها كلية لان هذه الامور ايضا احوال الموضوع كالكلية كما يرد على قوله
فانه اذا احكم الكلي وانت خبير بان الوصف هنا انه كما يبحث في المنطق عن احوال
المعقولات الثانية حيث يحمل تلك الاحوال عليها كذلك يبحث عن المعقولات
الثانية حيث انفسها حيث يحمل تلك المعقولات على المعلوم التصوري او التصديقي
فقوله كالحد والرسم مثال للمعقول الثاني الذي قد يحمل في المنطق احواله عليه وقد
يحمل نفسه على المعلوم التصوري وكذا قوله كالكلية الا انه تسامح على ما هو دابهم
والتعبير عن الكلي بالكلية فان الكلي هو المعقول الثاني المبحوث عن احواله في المنطق لا من حيث
الكلية وقوله كالقياس للمعقولات الثانية المبحوث عن احواله في المنطق لا من حيث
الذي قد يحمل عليه احواله في المنطق وقد يحمل نفسه على المعلوم التصديقي اقول حاصل
الايراد ان هذه الامور الكلية مشتركة في الاقدام في كونها احوال الموضوع
فالمناسب ان يعبر عنها بطريق واحد والجواب الذي ذكره لا يدفع مادة الاشكال لان
كونها موضوعات تارة ومحمولات اخرى مشتركة كما اعترف به فلا يقتضي ذلك ان يعبر عن

بعضها

بعضها بالمبدأ والاشتقاق وعن بعضها بالمشتق لا يقال قد ذكر المورد ان
هذه الامور احوال الموضوع وذلك يشعر بانها محمولات فقط والجواب مبني
على هذا الخلاف لانا نقول لا نسلم انه يشعر بذلك بل انما ذكر ذلك بيانا لعدم الفرق
او كان الكلية محمولة فكذا هذه الامور كما يشعر به قوله فانه اذا احكم وذو معانيهم
متوهم ان تلك الامور موضوعات فقط والكلية محمولة فلذلك عبر عن تلك الامور
بالمشتق وعن الكلية بالمبدأ على ما هو الشائع من التعبير عن المحمول بالمبدأ
كما يقال الحكم على زيد بالقيام فظهر ان هذا الايراد الغير مساوق لعدم فهم
المراد ثم قيل ثم قال الشارح ان ههنا شيئا محمودا اي كالاحوال المختلفة
مما يمكن ان يفسر به الكلية ونحوها سواء كان تلك الاحوال الحدية او الرسمية
او غيرها كما ذكر في باب التعريف مثل وجوب كون المعرف مساويا للمعرف
في الصدق وغير مساو له في المعرفة والجهالة وغير ذلك من الاحوال المذكورة
في باب التعريفات وكذا الحال في قوله لكونها كلية وفيه نظر اذ غرض الشارح
ههنا ابطال كون المعقولات الثانية كالكلي والحد والقياس ونظائرها موضوعا
للمنطق ولا يبطل ذلك بانه قد يبحث في المنطق الاحوال المتعلقة بالمعلوم التصوري
الذي هو الحد مثلا من حيث ذاته عليه او الموضوع في هذا الحل بالحقيقة هو الحد
فيكون موجودا كما ان الحد من موضوعات المنطق لا مستطلا نعم لو وقف تلك
المعقولات الثانية التي هي موضوع المسائل المنطقية بعضها محمولا في بعض اخر منها
بطل كونها موضوعا للمنطق ويكون موضوع المنطق ما هو اعم منها اقول قد اراد
هذا القائل الاحوال شاملا لنفس الحدية والرسمية والموضوع في نحو الكلي هو
خصوصيات المعلوم التصوري لا المعقولات الثاني وهذا مبني على المتاخرين
فكانهم لم يجعلوا ان المنطق يبحث عن نفس الكلية والجزئية بمعنى حملها على المعلوم التصوري

حيث لا يكون ... اذ يبحث عن احوال الحد والرسم بهذا النحو وقد اشتهرت
انه حاصل ويرد عليهم مثل ما ذكره الشارح من النظر فلا خلل فی کلام الفاضل
من الوجه الذی ذکره المعترض نعم يرد عليه انه تقرير بعيد عن اللفظ غير محتاج
اليه اذ مناط الوصف هنا حمل الحد والرسم على المعلومات التصورية ولذلك جعله
الاستاذ قدس سره عليه وما يتعلق عرض لثبوت سائر الاحوال ثم قوله او لحقت
تلك المعقولات الثانية هي موضوع لبعض المسائل بعينها محمولا في بعض المسائل بعينها
محمولا في بعض آخر منها لبطل كونها موضوعا ويكون موضوع المنطق هو الاعم منها غير
تام لان الاعراض الذاتية قد تصير موضوعات في بعض المسائل فلا يلزم من كون بعض
المعقولات الثانية محمولا في بعض المسائل ان يكون موضوع المنطق اعم منها اذ
يلزم لو كان بعض المعقولات الثانية محمولا في الفن على المعقولات الاولى كما
اشار اليه والمحشي في تقرير مذهب المتاخرين عرضا لما هو قبيل قيل
فيه ان الايصال المذكور لو فرضت عرضا للمعلوم التصوري المذكور لما هو
لم يفد لان ذلك المعلوم المذكور ليس بموضوع المنطق بل هو اخص منه لان
موضوعه المعلوم التصوري المطلق والمقيد بكونه غير مشخص لان الجزئي لا يبحث
عن احواله وهو اعم من ذلك المركب فيكون الايصال المذكور عارضا
لامر اخص من الموضوع وهذا اورد على الذاتية وغيره لان الذاتية لعرض
المعلوم التصوري بواسطة كونه جزءا محمولا لهية المعلوم وجزء الماهية اخص منه
وفيه نظر اذ المتاخرون لم يذهبوا الى ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري
حتى يتوجه عليهم ذلك بل ذهبوا الى ان موضوعه امور متعددة هي المعلومات
التصورية والتصديقية فيلزم ان يكون محمول كل امر من تلك الامور عرضا ذاتيا
له لا للقدر المشترك فيها كما ان القدماء لما ذهبوا الى ان موضوعه امور متعددة

هي المعقولات الثانية يلزم ان يكون محمول كل امر منها عرضا ذاتيا له لا
للمعقول الثاني مطلقا سلمنا انهم ذهبوا الى ان موضوعه المعلوم التصوري لكن
لا يلزم ان يكون محمولات مسائل العلوم اعراضا ذاتية لموضوع العلم الشرطية فانها
قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع مسائله كما نقل عن صاحب كتاب الشفاء في
السائل ... انما يلزم ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم لكن لا يلزم ان
يكون عرضا ذاتيا له مطلقا بل يكفي ان يكون عرضا ذاتيا له مطلقا حتى يكفي ان يكون
عرضا ذاتيا له من حيث انه موضوع في العلم والايصال المذكور عرض ذاتي للمعلوم
التصوري العلم في الموضوع كما سبق في الحواشي السابقة اقول اذا سلم ان موضوعه
المعلوم التصوري لم يكن الايصال عارضا له لما هو هو لا لما هو اخص
وهو ظاهر كما اعترف به وكونه عرضا ذاتيا للمعلوم التصوري من حيث انه موضوع لو كفى
في كونه من محمولات مسائل الفن لزم ان يجوز البحث في الكل عن محمولات
مسائل الفن لزم ان يجوز البحث الطبيعي فانها اعراض ذاتية للموجود من حيث انه جسم
متغير وكذا البحث في الطبيعي عن محمولات الطب فانها اعراض ذاتية للجسم الطبيعي من حيث
انه بدن الانسان ويقيس عليه سائر العلوم العلمية بالنسبة الى العلوم التي فوقها فيلزم
اختلاط مسائل العلم العالي بالسافل من حيث ... وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق
الثالث قيل عليه انه لا عبرة بالواسطة الناطق اذا اعتبر الانسان واله لموضوع الفن
مع انه ان اعتبر جزئية الناطق بطل ان في ... وان كانت مساوية لما قلنا لكن عرض
الذاتية ليس لاجل ذلك بل لاجل الجزئية المطلقة وان اعتبر جزئية لان
مطلقا لم يكن ... بالناطق لان هذه الجزئية للحيوان ايضا الا ان يعتبر الذاتي
جزئية الناطق ثم يكون ذاتية الناطق لاجل جزئيته وفيه نظر اذ قد اتفق ان
محمول المسئلة عرض ذاتي لموضوع العلم او لموضوع المسئلة فلو كان الناطق موضوعا

العرضية كان مساواة معتبرة وبقي هنا شيء وهو ان الناطق بخصوصه ليس موضوعاً
لمسئلة من المسائل المنطقية بل الموضوع هو الفصل القريب مثلاً وان فرض افراده
واذا لم يكن موضوعاً لمسئلة المنطق فلا عبرة بمساواته اقول كلام الاستاذ
مبني على مذهب المتأخرين وهو ان موضوع المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية
فانما تعتبر وعلى هذا مذهبهم موضوع الفن عندهم هو تلك الامور المتعددة المتشاركة
في هذا العارض فالمساواة المذكورة معتبرة عندهم فاندفع الايراد الذي نقله المحشي
ولا يبقى عليه ما توهم من ان الناطق ليس بخصوصه موضوعاً لمسئلة من مسائل الفن لانه توهم
مبني على توهم ذلك الاستاذ كونه ان الحكم في الفن على المعلومات المخصوصة كلياً وجزئية
ولذلك توهم ان في بعدها وفيه نظر كما سيجيء او انى حسن ان الكلام هنا في تقرير
مذهب المتأخرين فلا يرد عليه ما ذكره المعترض فتأمل كما يظهر من المثال فيما
نقلنا وقيل فان الايصال الى المجهول الى يكون عارضاً للمعلوم التصوري المركب
من الذاتيات والعرضيات انما هو بواسطة جزئه التعريف بالمفرد وشيخ انه جاز
من العرض الذاتية المبحوث في المنطق هو الاجناس والفصول مطلقاً فان كان
هناك واسطة في العروض فليعتبر مساواتها معها لا مع الناطق ثم جعل الجزئية
واسطة في عروض الذاتية تعسف يحتاج تصحيحه الى تكلف وكذا العروض الفضلية هو الفصول
مطلقاً ينبغي ان يعتبر مساواة الواسطة بالقياس اليها لا الى الناطق ولا يستقيم
ان الواسطة هي كونه جزءاً مختصاً لعدم اختصاص الفصل البعيد بما هو فيه الافراد
الفصلية القريبة فلابد من قيد آخر وهو ان لا يكون تمام المشترك بين نوعين والجنس
الجنس الى هذه العرض العام الى الذاتي الفصل ويحكم عليها بشيء ما حكم عليهما
نشر ما ورد عليها اقول قد سبق ان موضوع المنطق عند المتأخرين امور متعددة
متشاركة في امر عرضي اعني المعلومات التصورية والتصديقية المخصوصة المتشاركة في

الايصال

الايصال فيكون البحث عن ذلك العارض بحثاً في الفن عن تلك المعلومات المخصوصة وتعلو ماتها
هي الايصالات المخصوصة فيكون مساواة الواسطة للناطق معتبراً عندهم الى الافراد هو
عليه ما ذكره من انه ينبغي ان يعتبر مساواتها لفصل مطلقاً فان ذلك مبني على
الحق في موضوع المنطق لا على مذهبهم وان اجاز التعريف بالمفرد فيكلمهم ان نظروا
الا ايصال في كل من المفردات والمركبات ما يختص بذلك المفرد والمركب
قوله عروض الفضلية هو الفصول مطلقاً فينبغي ان يعتبر المساواة بالقياس اليها
لا يرجع الى حقيقة لان تلك الفصول امور متعددة مخصوصة مثل الناطق والصاهل
فاذا اعتبر المساواة معها كان بعينه ما ذكره اذ يعتبر في كل واسطة مساواتها
مع الفصل المخصوص الذي هي واسطة بالقياس اليه فيكون ذلك جواباً لما
اعترض عليه ما ذكره في وجه التعسف كونه يرجع الى امور لفظية
التقييد والوجه في وجه التعسف ان يقال لا يلزم في تصحيح كلامه ان تخصيص العوارض
والوسائط بالتقييد لا الحضوريات مثل ان يقال الناطق
ذاتية الا ان الواسطة كونه جزءاً وجزئية [illegible] ان الجزئي
الجزئية مطلقاً كذلك ولابد من تقييد الجزئية بالخصوص الفصل والا لم يكن
مساوياً للشمول الحيوان ثم بقي فيه المناقشة من حيث ان جزئية المطلقة
واسطة في عروض الذاتية لان الذاتي هو الجزء المحمول والجزئية مع الحمل عين
الذاتية وقد علمت ان التخصيص [illegible] لا اعتداد به لما كان موضوع
المنطق مقيداً بالايصال قيد الحيثيات المذكورة في موضوعات العلوم قد يكون
قيداً للموضوع ويكون تميزاً له فلا يكون من العوارض المطلوبة له هناك كما ذكره
العلامة وقد يكون [illegible] عرض الذاتي ويكون نقل العوارض المطلوبة وقد يكون
قيداً للبحث ويجوز ان يكون من العوارض الذاتية المطلوبة ويجوز ان يكون [illegible]

في البحث بوجه آخر كما حقق في موضعه اقول ما سوى الوجه الاول غير تام فانه اذا جعل
الموضوع مقيداً بالحيثية في صنعه موصوفاً بتلك الحيثية من المبدأ اي فلا يكون اثبات
تلك الحيثية له من مسائل الفن فانهم لم يصنعوا وجود الموضوع لا يبحثون عن احواله
فاذا وضع وجوده مقيداً بهذا القيد كان اثبات ذلك القيد خارجاً عن الفن
مفروغاً عنه قبل الفن ولذلك يسمى موضوعاً كيف ومن البين انه اذا لم تكن الحيثية
مخصصاً للموضوع بحيث اعتبار انه الذي هو منشأ للعوارض الذاتية كان الموضوع
هو المطلق فلا حاجة الى ذكر الحيثية معه ثم اذا كان الحيثية لبيان الوصف الذاتي
كما زعم كان الموضوع مطلقاً فيكون تخصيص العوارض المختصة ببعض حيثياته
بالبحث عنها تحكماً مثلاً اذا كان موضوع المنطق هو المعقولات الثانية مطلقاً
ويكون حيثية الايصال بياناً للعوارض الذاتية يكون تخصيص البحث بالعوارض
التي ترجع الى الايصال تحكماً من يكون تلك الاحوال اعراضاً غريبة بالنسبة الى الموضوع
لانها لا تعرض المعقولات الثانية من جميع الحيثيات بل من حيثيات مخصوصة
كما لا يخفى الموقوف يجب تصوره بتصور الموقوف قبل كونه من المسائل بل تحت
بل هو ماخوذ من تعريف الموقوف وكذا كون الشكل الاول منتجاً للمسائل الاربعة
من مشتمل محل البحث اذ لا دخل له في المقصد الاولى الا الكشف بما بقي ما ذكروا واعترض
عليه بكلمات طويلة وانت تعلم ان دعوى عدم مدخلية الشك في المعرفة لا وجه لها
لظهور ان له مدخلاً تاماً فيها اذ لو لم يعلم لربما توهم عدم انتاجه احد تلك المطالب
فيقع الغلط وانه اذا علم الموقوف بهذا العنوان لا يكون المذكور من مسائل الفن
فح يصير هذا من قبيل ذلك الثابت ثابت لكنه تابع في التمثيل نظراً الى انه
يمكن توقيف الموقوف بوجه آخر ككتاب القصر مثلاً فيكون الحكم المذكور عليه
من المسائل ثم قيل ان كون الشكل الاول منتجاً للمطالب الاربعة كلها ضرورية

الباين

بين الكل

ليس من القضايا بالمتعارف ليس لذاته من ضروب الشكل الاول بل كل ضرب
منتج واحداً من تلك المطالب لا بخبر واعترض عليه بان القضية المذكورة ليست
طبيعية ولا شخصية كما لا يخفى فهي اذن محصورة او مهملة غايته الامر هو تنويع اجزاء المحمول
على افراد الموضوع كما في قولهم الاستقراء يفيد اليقين والظن بخلاف التمثيل
وخروجها عن الاعتبار ممنوع اقول هذا الجواب لا يتمشى في كل الشبهة لانها ان
كانت محصورة كانت كلية فان مسائل المنطق قضايا كلية وقد علمت ان الكلية
لا تصدق ههنا وان كانت مهملة كانت في قوة الجزئية فلا يكون من مسائل الفن
ثم من البين ان توزيع اجزاء المحمول على افراد الموضوع ليس متعارفاً فيخرج القضية
بذلك عن المتعارف قطعاً وما ذكره في الاستقراء ان ثبت في كلامهم فحكمهم
البحث ويرد عليه ما يرد ويجاب بما يجاب على الظاهر ان يقال الاستقراء التام يفيد اليقين
الناقص يفيد الظن ودعا قضيتان [illegible] فقال كليتان متغايرتان
كل ما يبحث عن المنطق قيل لفظ ما عبارة عن العرض الذاتي والبحث على
ما سبق بمعنى الحمل والمراد كل عرض ذاتي يحمل في المنطق فهو من حيث انه محمول
اما تصور او تصديق من الحيثية المذكورة اي متصور او مصدق به من حيث
الايصال فهو حمل التصورات والتصديقات اي المتصورات والمصدقات بتلك
الحيثيات المذكورة موضوع المنطق كان مسائل الفن من قبيل [illegible] فلا
يكون البحث عن عوارض الموضوع بل عن نفسه ثم قال هذا القائل لا يجوز ان يراد
ذكر التصور على سبيل التبعية اذ البحث عبارة عن الحمل والمحمول من حيث انه محمول
مصدق به فيصدق الترديد المذكور عليه في قولهم المحمول من حيث انه محمول اما متصور
او مصدق به بانه مصدق به لا غير كان صدق الترديد على القضية المانعة
بانها فرد لا غير وانما اختار ان [illegible] الترديد ولم يحكم بانه مصدق به لانه

بما اختاره من ان موضوع المنطق هو التصورات والتصديقات يستغني عن
بيان ان المحمول من حيث انه محمول مصدق به لا متصور مع انه لو جاز ان يكون
متصورا لكفى في توجه السؤال ان يكتفى بما هو اعم اعني الترديد لحصول الوضع اولا
لا شك ان المحمول متصورا ومصدقا به فلا يصح قوله صدق الترديد بانه مصدق به
وقيد المحقق المحمول مع انه لا دخل له في توجيه السؤال لا يجديه نفعا لان المحمول من
حيث انه محمول متصور به ومصدق به فان حقيقة الحمل لا يخرجه عن كونه متصورا
بل متى عليه اذ الشيء ما لم يتصور لم يصر محمولا ولا يستقيم حمل المتصور بما هو عليه
متصور غير مصدق به لان ذلك مع ركاكة التأويل لا دخل له في السؤال كما لا يخفى
ثم لا يخفى ان الاستاد قد تبع السيد في التبعية على ان البحث عبارة عن الحمل فلا يتصور
في التصور وجعل محصول السؤال انه يلزم ان يكون مسائل الفن من جملة موضوع الفن
البين ان الحمل يجري في التصور بل لا يجري الا فيه وان المحمول وحده ليس مسئلة
بل المسئلة هي القضية وقد صرح في الجواب بان المراد من المسائل هو القضايا
والتصديقات فالاولى في توجيه كلام الاستاد ان يقال ان المراد بالمبحوث
عنه هنا هو نفس المسائل فانه قد يطلق المبحوث عنه عليها لا سيما مع القرائن الدالة
التي تشتمل عليها جوابه وقد نص على ذلك في آخر الجواب حيث قال المسئلة ما يتعلق
به البحث بمعنى الحمل ومعنى قوله البحث عبارة عن الحمل انما يتصور في الحمل لا يجري الا في
التصديقات لانه لا يجيء في التصورات فرجح لا يرد ما يتوهم من ان كون
البحث عبارة عن الحمل لا ينافي كون المبحوث عنه تصورا اذ محصول الكلام ان الحمل لا
يقع الا في التصديقات والمراد بالمبحوث عنه هنا ما يقع فيه الحمل لا انه شيئان
شيئين متغايرين بالذات اي احدهما القضية التي جزؤها الايصال والثاني القضية
التي موضوعها الايصال من قضايا الفلسفة الاولى بل لكن يتبين ذلك في

بعض

بعض المسائل بالقياس عليه ما يرد فنقول لما كان الموجود المطلق موضوعا للفلسفة
الاولى وكان الكلي والجزئي من المطالب الذاتية العارضة له بلا واسطة
في الوجود كما نقلنا من الشفاء فيما مضى من الحواشي كان قولك الموجود اما كلي
او جزئي من مسائلها ولما جاز ان يكون موضوع مسئلة العلم عرضا ذاتيا
لموضوع المسئلة كما حققناه كان قولك الكلي اما ذاتي او عرضي من مسائلها ايضا
ولما جاز ان يكون موضوع مسئلة العلم نوعا من العرض الذاتي لموضوع
العلم ومحمولها عرضا ذاتيا لموضوعها العلم كان قولك الذاتي اما جنس او فصل
من مسائلها ايضا وكذا قولك ذاتي الشيء موصل بعيد الى تصور كنهه فان الايصال
البعيد الى تصور الكنه عرض ذاتي للذاتي كما لا نقف م الى الجنس الفصل لكن لا
يلزم من كون مسئلة من علم ان لا يكون من علم آخر لاحتمال ان يكون من المسائل
المشتركة كما حقق في موضعه ثم الظاهر ان بعض المذكورات من المسائل المشتركة بين
الفلسفة الاولى والمنطق لكن الفلسفة الاولى ينظر فيها من حيث الوجود والمنطق
ينظر اليها من حيث الايصال كيف لا وقد عرفت ان قولك الذاتي موصل بعيد
الى تصور الكنه من الفلسفة الاولى ومن البين انها من المقررات الثابتة
ايضا وتقييد البحث في العلمين بالحيثيتين المذكورتين المختلفتين لا ينافي الا
يكون مسئلة بعينها مشتركة بينهما كما حقق في موضعه وقد ذكرنا هذا منه فيما علقناه
على الحواشي الشريفة الشريفية على شرح الرسالة الشمسية اقول انه
الباحث الاول انه قد اعترف هنا بان موضوع الفلسفة الاولى هو الموجود المطلق
المنقسم الى الكلي والجزئي ومعلوم ان الكلي والجزئي صفتان للموجود الذهني
كما اعترف به ايضا في مواضع من كلماته فيكون موضوعها اعم من الموجود
الخارجي والذهني كما حققنا وهو مناف لما ذهب اليه سابقا واصر عليه من انه

موضوع الحكمة هو الموجود والى ربع الثاني ان نشير وذكره في بيان كون تقسيم
الكلي الى الذاتي والعرضي من مسائل الفلسفة الاولى وكون الحكم بان الذاتي موصل
موصل بعيد الى الكنه يجري في مسائل العلوم التي هي ادنى من الفلسفة الاولى بان
يقال الانقسام الى الفلكيات والعنصريات من عوارض الموجود المطلق لذاته
ولما جاز ان يكون موضوع المسئلة نوعا من العرض الذاتي لموضوع العلم ومحمولها عرضا
ذاتيا لموضوع العلم كان قولك العقل متحرك بالاستدارة والعنصر كذلك يكون مسائل
من مسائلها ايضا لكن لا يلزم من كون مسئلة من علم ان لا يكون من علم آخر لاحتمال
كونها من المسائل المشتركة وقس على ذلك غيرها من مسائل الطب وغيره فلا بد بينهما
من تفصيل وتقييد وربما يكون التفصيل مخرجا للمتفطن السابق ذكرها ونحوها فل
عن ذلك الثالث انه لا يلزم ان المسائل بعينها تكون مشتركة بين علمين مختلفين
بل انما يشترك ذوات المسائل وحيثياتها المعتبرة في موضوع كل علم من العلمين
كما هو تفصيله الا وهو من المعقولات الثالثة وبعدها حيث غيرتم وقد ذكر المستند ثم
هو المعقولات الثانية بالمعنى الذي حررناه لا بمعنى انها في المرتبة الثانية من التعقل
اقول فقد الكلام على ذلك فلا يفيده اثبات هذه العوارض ليس من مسائله
عرفت فيه فيه بحث اذ غاية ما عرفت انها من مسائل الفلسفة الاولى ولا ينافي في
ذلك ان يكون من مسائل المنطق ايضا كما ذكر وكيف لا يكون قولك الذاتي اما
جنس او فصل اذا نظر اليها من حيث الايصال من مسائل المنطق مع انه يبحث
عن المعقولات الثاني من حيث الايصال فتأمل اقول الظاهر ان الاستاد قدس سره
اراد باثبات هذه العوارض الحكم بثبوتها لموضوعاتها كقولك الحيوان ذاتي
للانسان والناطق فصل له والضاحك عرض له واشار بقوله كما عرفت الى
ما ذكره في رد ايراد المتأخرين من ان امثال ذلك ليست من مسائل الفن

والتوجيه على ذلك ان البحث عن الذاتي والعرضي الواقعين في كلام الشيخ
طارئ في اثباتها لموضوعها واما التقسيم الذي اورده المعترض فهو عند الاستاذ
لموضوعها نحض فلا يرجع الى البحث عنها ولا في اثباتها ويجري بها الاحكام
على ذواتها التي هي المعقولات الاولى قبل قيل فان قلت اذا جعل المعقول الثاني
عنوانا ويكون الاحكام سارية الى طبائع المعقولات الاولى فالحكم بالحقيقة
يكون على تلك الطبائع فاذا وقع الحكم عليها بعنوان آخر فلم لم يجعل من المنطق
قلت لان ايصال تلك الطبائع باعتبار المناسبات المبنية عنها هي المعقولات
الثانية فاذا جعل عنوانها شيئا آخر غير المعقولات الثانية فات هذا الاعتبار
لان المعلوم من حيث هو هو لا ايصال اليه وقد وجب في المسائل المنطقية
ذلك فلم يكن بهذا الاعتبار من المنطق وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد بالمناسبات
عدم ايصال الطبائع فلا نزاع ان ذكرها في العلم لازم فان الغرض في العلوم بيان احكام
المجهولات لا بيان لميتها كما سبق سلمنا ان ذكرها في العلم لازم لكن لا يلزم
ان يكون ذلك في العنوان وان اراد به امرا آخر فليس حتى ينظر حاله ورد ما ثانيا
فلانه كما ان المعلوم من حيث هو هو لا ايصال له كذلك المعقولات الثانية من
حيث هي هي لا ايصال لها فلو اقتضى ذلك ان لا يكون المعلوم موضوعا لاقتضى
ان لا يكون المعقول الثاني ايضا موضوعا فالاولى ان يقال لما كان افراد موضوع
كل واحد من المسائل المنطقية طبائع مختلفة غير مندرجة تحت ذاتي واحد ولا عارض
موجود لها في الخارج ولم يوجد عنوان منطبق عليها يجب لا يدخل فيه ولا يخرج
عنه شي منها سوى ما هو من المعقول الثاني بالمعنى الذي حققناه جعلت المعقولات
الثانية عنوانا لمسائل المنطق مثلا المعقولات العشر وسائر الطبائع المختلفة افراد
المحكوم عليه في قولهم الجنس ينبغي ان يقدم على الفصل في التعاريف ومن البين

ليست مشتركة فى ذاتى ولا فى عرضى موجود المبداء فى الخارج وكذا الى فى
سائرها وانت اذا تأملت فيها لا اظنك فى ريبة منها فالحكم بان موضوع
المنطق هو المعقولات الثانية مبنى على الاستقراء موضوعات سائرها وعدم وجدان
غيرها موضوعا فشاكل على ان فى المعقول ايضا التحقيق ان يكون هى الموضوع
لا غير اقول ما ذكره فى سند المنع من ان الغرض فى العلوم بيان انها محمولات
لا بيان لميتها ليس سديدا على الاطلاق اذ قد يكون بيان لميتها كما ذكره فى البسائط
فى الطبيعى والمقصود وهو اشبه على ف والسند ثم ان موضوع المنطق هو المعقولات
الثانية اعنى خصوصيات موضوع المسائل كالنوع والجنس والفصل ونحوها والتصورات
والعقلية والقياس ونظايرها فى التصديقات وهذه كلها امور لها دخل فى
الايصال كما لا يخفى اذ المراد من الايصال هو تلك العوارض التى لها دخل فى الايصال
على اختلاف المراتب وقد عبر عنها بالايصال سلوكا لطريق الاجمال ثم لا يخفى انه
لا يوجد امور تعرض بهذه الخصوصيات فردا فردا سوى تلك الامور التى جعلت عنوانا فى
فى تلك المسائل ولو وجد ذلك البعض لم يقدح فى كون هذه الامور موضوعا للعلم
اذ المحمولات الوضعية اما عرض لتلك الامور على ما هو مذهب المتأخرين من ان العرض
الذاتى قد يكون عارضا لامر مساو وعلى وحدة عنوانا آخر مساويا لها كان يمكن ان
يجعله عنوان المسائل ولا يخرج عن المنطق لان ذات الموضوع واحد والتفاوت
فى العنوان لا كل لا يقال قد اشتهر بينهم ان العلوم تمايز بتمايز الموضوعات فاذا
تغير العنوان يتغير الموضوع فيلزم كونه علما آخر لانا نقول المتأخرون يجعلون الافراد
موضوعات حقيقة ويسمون العنوان موضوعا والذكر فمرادهم بالموضوعات الحقيقة
هذا وقد ذكرنا فيما سلف ان الشيخ لم يذكر العارض لامر مساو وجعله ليس عارضا
للاعم والاخص عارضا لذاته وقد نقل عن التعليم الاول فقد ذكره وقد علمت منه هذا

التفصيل

هذا التفصيل انه يحتاج فى الجواب الى البناء على ما حققه من تغير المعقولات الثانية
وان عنوانها معقولهما يلزم ان لا يكون المنطق باحثا عن العوارض الذاتية
كما قيل لزوم ذلك ممنوع وانما يلزم ذلك لو لزم ان يكون محمولات المسائل اعراضا
ذاتية لموضوع العلم مطلقا وليس كذلك فانها اعراض ذاتية لموضوعه العلم
مطلقا وليس كذلك فانها اعراض ذاتية لموضوعه من حيث انه موضوع
العلم فهى عرض ذاتى لموضوع العلم مطلقا او لموضوع المسئلة كما حققنا
فى الحواشى السابقة ولو لزم ذلك لكان اكثر العلوم باحثا عن العوارض الغريبة
لان كثيرا من محمولات مسائلها يكون عارضا لموضوعاتها بواسطة امر اخص
كما لا يخفى على انهم لم يذهبوا الى ان موضوع المنطق هو المعلوم التصورى والتصديقى
بل ذهبوا الى ان موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية فيكون موضوعه عندهم
الامور المذكورة هى اقسام المعلوم التصورى والتصديقى وغاية ما لزم من ذلك بعد التسليم
عن عدم اللزوم ان يكون محمول كل قسم منها عارضا له بواسطة امر اخص لان
يكون عارضا لمفهوم المعلوم التصورى والتصديقى كذلك كما ان من ذهب الى
ان موضوعه المعقولات الثانية كان موضوعه عنده امورا كثيرة هى اقسام المعقول
الثانى ويكون محمول كل قسم منها عارضا لموضوعه لا بواسطة امر اخص لانه خاص
لمفهوم المعقول الثانى كذلك وبطلان اللازم مما لا يبقى معه شىء وهو ان مفهوم المعلوم
التصورى والتصديقى من العوارض العقلية التى لا يحاذى بها امر فى الخارج فيكون
من المعقولات الثانية على ما عرفت وان لم يكن فى المرتبة الثانية من التعقل وكان
موضوعا للمنطق كان موضوعه معقولا ثانيا ايضا وانا اظن ان المتأخرين لما فهموا
من المعقول الثانى العوارض العقلية التى يكون فى المرتبة الثانية من التعقل كالجنس والنوع
والمحمول ودينوا امور موضوعات مسائل المنطق ووجدوا كثيرا منها فى المرتبة الاولى من التعقل حكموا

بان موضوع المنطق اعم من المعقولات الثانية واذا اريد بالمعقول الثاني هذا
المعنى كان ما ذكره صوابا اذ من البين ان كثيرا من موضوعات مسائله ليس
في المرتبة الثانية من التعقل والحاصل ان من فسر المعقول الثاني بهذا المعنى ذهب
الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية ولم يتذكر ان كثيرا منها ليس معقولا
ثانيا بهذا المعنى واعجب منه ان المحشي العلامة تبعه في ذلك وسماه [illegible] واما
القدماء فلما ارادوا بالمعقول الثاني العوارض التي يثبتها العقل بالوجه الذي
عرفت وكان جميع موضوعات المنطق من هذا القبيل كما نبهناك عليه اتفقوا حكموا
بان موضوعه المعقولات الثانية اقول اما ما ذكره من انه لا يجوز كون محمولات مسائل
العلم اعراضا ذاتية لموضوع العلم مطلقا فلا نجيء مادة الاشكال لانه وان كان
كذلك لكن ليس يجوز كونها اخص من موضوع العلم على حدة كما توهم كيف ولو كان
كذلك لجاز البحث في العلم الاعلى عن مسائل العلم الادنى من غير اشتراط ذلك الشرط
فيتوقف حله على ان يبين حتى يظهر وجود ذلك الشرط في هذه الصورة وعدمه واما
ما ذكره من ان مفهوم المعلوم التصوري من المعقولات الثانية فلا يستقيم على ما ذهب
اليه من اشتراط كون المفهوم معقولا ثانيا بعدم وجود ما يحاذيه في الخارج مع ما ذهب اليه
من ان العلم من الكيفيات النفسانية وان حقيقة كل شيء اذا وجد في الذهن ينسلخ
عن حقيقته ويصير حقيقة الكيف اذ ح يكون مبدا اشتقاق المعلوم وهو العلم موجودا
في الخارج كساير الكيفيات النفسانية ثم ما ذكره من عدم كون مفهوم في المرتبة
الثانية من التعقل غير تام لان معناه ما حصل في العقل الا بتوسط من معقولات
المشتملة على النسبة فيتوقف تعقله على تعقلها فيه ثم المتاخرون جعلوا موضوع
المنطق معلوما التصورية والتصديقية واراد بها الطبايع التي يصدق
عليها مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي كما ظهر من تقرير مذهبهم فيما سبق

وتلك

وتلك الطبايع ليست معقولات ثانية والا ظهر ان وهم المتاخرون من نعت الظن
كيف وبعضهم بالغ في ترتيب المعقولات الثانية كونها في المرتبة الثانية
من التعقل بما ذكرنا في وجه التسمية على ما حققنا فيما سلف كون موضوعات
المنطق جميعا في المرتبة الثانية من التعقل فان جميعها امور مشتملة على النسبة فلا تم
انه اذا اريد بالمعقول الثاني هذا المعنى كان ما ذكره صوابا والمعنى الذي
اظهره يوجب التجوز منه بل لا توجيه وقد علمت ان لا خلاف بين القدماء والمتاخرين
في تفسير المعقولات الثانية ولا بأس بها امر في الخارج حتى قيد ان لا يوصف
بها شيء في الخارج كما فسره فيما سبق وفائدة هذا القيد الاحتراز عن لوازم
الماهية فانها توصف بها في الخارج وفيه نظر اذ لو لم يوصف الواجب في الخارج
بانه واجب لكان اما خاليا عن الشيئية وهو محال لامتناع الخلو عن المفهوم
المرد وبين النفي والاثبات كقولهم الشيء اذا اخذ بذاته اما ان يجب له الوجود او العدم
او لا يجب له شيء منهما او توصف بالامكان او الامتناع فيلزم انقلاب الواجب
ممكنا او ممتنعا هف اقول هذه مغالطة فانه كما ان زيد المعدوم في الخارج ليس بكاتب
في الخارج ولا لا كاتب فيه وان كان موجودا في الذهن والامر الموجود في الخارج
ما لم يوجد في الذهن ليس كليا ولا جزئيا كذلك المفهومات التي بحيث في الخارج
ممكنا ولا ممتنعا ولا واجبا فان هذه امور يعرض بحسب الوجود الذهني في الخارج
بحيث اذا وجدت في الذهن كانت متصفة بها وكيف لا يكون كذلك
بالحقيقة النسب الجزئية وما لم يوجد الشيء في الذهن لا يعرض له تلك النسب فتلك النسب
كيفياتها من عوارض المعقولات بحسب وجودها في الذهن بل وصف المبتدا بها ووصف
بحال التصديق اعني النسب المذكورة وامتناع الخلو عن المواد الثلث انما هو لايمكن
الا ان يكون مفهوم اذا حصل في الذهن ونسب بمفهوم آخر اليه لا يكون الا منها

واتحاده معه واجبا او ممكنا او ممتنعا وهذا المعنى لا ينافي كونها معقولات
ثانية بعروض المفهومات في العقل ومن المعقولات الثانية ما لا مدخل له في
الاتصال قيل نقل عن المحقق العلامة في حاشية انه ان اراد بهذه المفهومات
لم يلاحظ فيها الاتصال الى المجهولات فذلك مما لا شبهة فيه وان اراد انه لا يوصف
بها الاتصال فهو ممنوع لان الوجوب مثلا اذا اخذ في تعريف معلوم او ثبت
فلا شك في عروض الاتصال له ولا شك ايضا في ان موقوف الوجوب كاستحالة
انفكاك الوجود واقتضاء المهية الوجود مما عرض له الاتصال فلا فرق في المفهومات
ان المعقولات الثانية قسمان احدهما ما لا يلاحظ في مفهومه الاتصال وثانيهما
لا يلاحظ فيه ذلك والاول هو الموضوع دون الثاني وفيه تامل اما اولا فلجواز ان
يكون مراده انه لم يلاحظ فيها الاتصال وان المراد بموقوف الوجود ونحوه معقول
ثان يعتبر في مفهومه الاتصال الا ما صدق عليه هذا المفهوم كما حمله العلامة واما ثانيا
فلانه يلزم على ما اختاره ان يكون الاتصال معتبرا في مفهوم كل ما هو موضوع
المنطق ودون اثبات ذلك خرط القتاد وكيف لا والكلي مثلا احد موضوعات
مسائله كما سيصرح به ومفهومه ما لا يمنع نفس تصوره من فرض الشركة ومن
البين ان الاتصال ليس عين هذا المفهوم ولا جزءا منه فما معنى اعتبار الاتصال
في هذا المفهوم ونظائر ذلك في المنطق اكثر من ان يعد ويحصى نعم اذا قيل ان
الكلي يبحث عنه في المنطق من حيث الاتصال بمعنى ان الاتصال معتبر في البحث
عنه بوجه من الوجوه كان له وجه اقول قد وصف الشارح القسم الاول من القسم
الثاني بالموصل ومثله بموقوفات الوجوب والامكان والامتناع فلا يجوز حمله على
مفهوم موقوف الوجوب والامكان والامتناع فان الموصل هو ما صدق عليه المفهوم
فاندفع الايراد الاول ثم المراد من الاتصال ما يعم العوارض التي بها حل في

الاتصال

الاتصال وجميع العوارض التي يبحث عنها في المنطق كذلك كما ذكره الشارح في
اثناء تقريره مذهب المتأخرين حيث ذكر ان المراد بالاتصال هو تلك العوارض
وقد عبر عنها بالاتصال على سبيل الاجمال تنبيها على انطوائها الاتم من التطويل
اللازم من التفصيل ولا شك ان الكلي ونظائره من العوارض التي يذكر في
المنطق ولها مدخل في الاتصال فالكلي من العوارض التي يعتبر فيها الاتصال
بمعنى انه في مرتبة من مراتب الاتصال بناء على ان المراد من الاتصال
هو نفس تلك العوارض التي لها مدخل في الاتصال كموقوفات الوجوب او
قيل يترتب فرق بين الوجوب مثلا وبين موقوفه في ان الحكم الواقع على نفسها
لا يتعدى الى ما هو معقول ثان لانها غير محمولة عليه وان الحكم الواقع على الوجوب
مثلا اعني الواجب او المقتضي ماهيته الوجود يتعدى الى المعقول الاول فالقول
بان الحكم في الاول يتعدى الى المعقول الاول دون الثاني محل تامل وفيه نظر اذ
المراد بالوجوب هو الواجب وهذا فان ... فاذا حمل عليها بان يقال
الواجب كذا فالحكم يتعدى الى المعقول الاول لصدقه عليه وهو ظاهر والمراد
بموقوف الوجوب مفهوم موقوف الوجوب كما قررناه واذا الحكم عليه بان يقال موقوف
الوجوب كذا لم يتعدى الحكم الى المعقول الاول لعدم صدقه عليه بل يتعدى الى افراده
التي هي موقوفات الوجوب وهي معقولات ثانية فاذن يكون مثال القسم الاول مفهوم
الواجب مثلا ومثال القسم الثاني مفهوم موقوف الوجوب اقول قد سبق نقلا
انه حمل موقوف الوجوب مثلا مصدوقات الثانية الموصلة لا على حمله على مفهوم موقوف
الوجوب فان مفهومه غير موصل منطبقة على المعقولات الاول قيل نقل
عن العلامة انه لم يرد تلك الاحوال منطبقة على المعقولات الاول فقط لان قوله
النفس بها تدبر او ان موضوع الفن هو المعقولات الثانية التي يلاحظ

فی مفهومها الایصال الی المجهولات سواء کانت عارضة للمعقولات الاولی ابتداء
او بواسطة معقولات ثانیة اخری فان مفهوم الجنس عارض لطبایع المفهوم
الکلی الذی هو من المعقولات الثانیة ولفظ العارض فی تعریف المنطق
یدل علی ان البحث عنها عن ان وجه کلی شامل لموضوعها سواء کانت
معقولات اول او غیرها الا یری ان الحد یجب [illegible] الاسم قد یکون مرکبا من المعقولات
الثانیة فیجب اعتبارها فی مباحث المنطق وان کان المقصود الاقصی منه معرفة
الحقایق الموجودة [illegible] ان ارید بالاول ما هو الاول حقیقة اعنی الطبایع
المعروضة العارضة للکلی بالنسبة الی الکلیات الخمس لکن ان یعرض لها بوجه [illegible]
بها الاول بالاضافة فلیس هناک واسطة وفیه نظر اذ المراد بالمعقولات الاولی
والطبایع ولیس الدعوی [illegible] ان کل فرد من افراد الجنس مثلا عارض للمعقول
الاول [illegible] بواسطة المتوجه علیه ان حد [illegible] عارض [illegible] المعقول
الثانی ما هو عارض للمعقول الاول ابتداء کالکلی ومنه ما هو عارض له بواسطة کالجنس
فانه عارض للکلی ابتداء وبواسطة الکلی یعرض للمعقول الاول کالحیوان اقول [illegible]
ان الجنس عارض للحیوان ابتداء لا بواسطة [illegible] للکلی کیف [illegible] الواسطة فی العروض
[illegible] الحقیقة والجنسیة العارضة للحیوان انما هو بالقیاس الی [illegible]
الکلی موصوفا بالجنسیة الحیوان [illegible]
[illegible] کیف والکلی جنس لمفهوم الجنس [illegible]
ولو جعل الکلی جنسا للجنس [illegible] المفهوم جنس للکلی [illegible] لا یصح کون الکلی عارضا
عارضا للمعقول الاول ابتداء کما ذکره [illegible] ان یفید تصدیقا [illegible]
الخطابة قیل [illegible] یدخل فیه بعض المغالطة [illegible] الصور
[illegible] بعض مقدماته ظنیة فانه یفید الظن بالنسبة الی من یعتقد [illegible]

[illegible]

فان صدق الشاعر كان مفيدا للتصديق لا قياسا به وان كذب فيه
ليحصل الترغيب منه لانه كاذب او لا وعالم لكن هذا التصديق مقصود بالتفاصيل
لذاته بل جعل ذريعة للترغيب المقصود ومنه بالذات جعل قياسا له غير المقصود
بالذات منه التصديق وما علمنا الشعر بل قيل فيه ان هذا القول ليس من
الشعر نحن بصدده ولعله انما وجه ما فسر بانه كلام موزون مقفى بالقصد
والجواب بعد تسليم ان الشعر المذكور في الآية الكريمة بهذا المعنى لا بالمعنى الذي
نحن بصدده انه لما اشتهر عادة الجمهور على انهم نسبوا المعاني الكاذبة بالكلام
الموزون المقفى وجعلوه للترغيب او الترهيب كما بينا آنفا لا يبعد ان يطلق على الاقدام
بالواسطة استناده على الوزن والقافية فانها غالبا فيتحسن لا سيما شعرا وعقلا
بل بواسطة استناده على الاكاذيب فانها قبيح وغير لائق بالصادق المصدق
فما هو غير لائق به هو الشعر الذي نحن بصدده ولما اشتهر الشعر بالمعنى الآخر
عليه بما اشتهر الى ذهنه وحكم بانه غير لائق او نقول من البين ان الشعر الذي كان
الكفار ينسبونه الى رسول الله صلعم ليس بالمعنى الذي ذكره فانهم كانوا شعراء
بلغاء عارفين بدقائق الشعر والبلاغة فلا شبهة عندهم حال الكلام في كونه
موزونا مقفى او غيرهما ولا يخفى على من له ادنى سليقة ان ما الى النبي صلعم
من القرآن والحديث ليس من الشعر بهذا المعنى فضلا عن مولانا البلغاء
الذين كانوا معجبا في البلاغة فالمعنى الذي نفي عنه في الجواب غير موجه
وما ذكره بعد التسليم في الجواب فلا يستقيم اذ احل القضايا الشعرية على المقدمات
الكاذبة او وقعه للتخييل دون التصديق وانما على مذهب حواليه من انها من
قبيل التشبيه البليغ كما صرح به فيما سبق فلا يستقيم هذا الجواب اذ لا يكون
كاذبة فلا يتحقق ما ذكره من انه لما اشتهر العادة على اشتمالها على الاكاذيب حكم بانها

غير لائق كيف والتشبيهات في الكتب والسنة شائع وقد يجاب بأن الشعر
في اصطلاح العرب اعم من ان يكون موزونا مقفى او لا كما كان عند اليونانيين
يعني الكلام المخيل ثم شاع في اوزان المقفى والمخيلة بالكلام الموزون المقفى ثم خص
لفظ الشعر بحسب العرف الطارئ فالشعر الذي حكم بانه غير لائق بمنصب النبوة
هو المعنى اللغوي الاصلي اي الادراكات الساذجة قيل قيد الاطلاق لان تقسيم
التصورات والتصديقات بالمتصور والمصدق به موصوفا بكونه متصورا
او مصدقا به لان الموصل الى التصور الذي يبحث عن احواله في المقصد الاول
هو القول الشارح والكليات الخمس المتقدم وضعها هو مباحث وهو ظاهر
ولا شك انها هو ليست متصورة بل هي متصورات [illegible] مدركات للادراكات
الساذجة وكذا الموصل الى التصديق الذي يبحث عن احواله هو القياس والاستقراء
والتمثيل والقضايا وغيرها ما هو من قبيل المصدق به والموضوع مباحث
للادراكات التصديقية ولا مباحث اولا مباحث لها واما بيان [illegible] التعداد
من بيان التقدم الطبيعي لاحدهما على الآخر لتقدم المقدم طبعا في الوضع على المتأخر
فيكفي فيه كون الادراك المتعلق باحدهما متقدما بالطبع على الادراك المتعلق بالآخر
لان الموصل وان كان هو المتصور او المصدق به لكن موصوفا بكونه متصورا او مصدقا
بالفعل لا ذاتهما فقط وانت خبير بما ذكره هذا القائل مبني على ان يكون غير العلم معلوما
بالذات كما يقتضيه النظر الجليل واما على ما يقتضيه النظر الدقيق وذهب اليه
ارباب التحقيق من ان المعلوم بالذات هو العلم ليس الا كما سبق منا اشارة
اليه في مباحث النظر فالمتصور عين التصور والمصدق به عين التصديق
ولا يتوجه عليه ما ذكره اقول لا نسلم اشتباه عليه ولا نسلم انه لا يتوجه على التحقيق اذ العلم
فان كان غير المعلوم بالذات فهو غيره بالاعتبار ولا شك ان البحث عن

القول الشارح والقياس اجزاؤها انما هو بحث عن المعلوم من حيث انه معلوم لكن من حيث
انه علم [illegible] ومحصوله قيل قيل جزء المعلول مع العلة كذلك مع امتناع
توقف احدهما على المعلول او اجزائها او يصدق قولنا اذا حصل العلة حصل
المعلول بجميع اجزائه وان لم يحصل احد اجزاء المعلول لم يحصل العلة التامة لتلبس
لحصول المتوقف هو مجرد ما ذكره لان حاصله لزوم احدهما للآخر ولا يقتضي
توقف الملزوم على اللازم من بيان تقدم اللازم على الملزوم لم يكون
اللازم علة لما ذكرنا من ان اللازم قد يكون معلولا وفيه نظر اذ ما ذكره
العلامة لا يجري في صورة النقض اصلا لانه قال اذا حصل التصديق
حصل قبله تصورات هذه الامور ولم يصدق انه اذا حصل بجميع اجزائه
ومنشأ الاشتباه هو الغفول عن لفظ قبله كما لا يخفى سلمنا جريانه
في صورة النقض لكن تخلف الحكم عنه ممنوع كما لا يخفى سلمنا جريانه في صورة
النقض لكن [illegible] المعلول جزء من علته التامة فيكون العلة التامة موقوفة
عليه توقف الكل على جزئه اقول النقض الذي ذكره القائل هو ان المعلول
فاذا سلم جريان الدليل في صورة النقض لزم كون المعلول مقدما
على العلة التامة ومقدما عليه فالجواب الاخير غير مستقيم ومنشأ الغلط
عبارة العلامة فانه قال المعلول مع العلة التامة من هذا القبيل اذ يصدق
قولنا اذا حصل العلة اذ يصدق قولنا اذا حصل المعلول بجميع اجزائه
وان لم يحصل احد اجزاء المعلول لم يحصل العلة التامة وقد عبر المعترض عن عبارته
واضاف اليه لفظ الجزء حتى صار العبارة جزء المعلول مع العلة التامة من
هذا القبيل وانت خبير بانه لا يلائم قولنا اذا حصل العلة حصل المعلول
المراد به ادراك ثبوت احد الامرين قد يقال هذا اذا كان

اذا كان تفسيرا اعني تفسير الايقاع واما اذا كان تفسير النسبة فلا حاجة اليه
والى تكلف آخر ازكيه من تفسير الانتزاع بجملته لان النسبة في القضية السلبية
والايجابية واحدة واعتبار الايقاع ليس الا ادراك النسبة بل هو ادراك وقوعها
اعلم الا ان يقال ادراك الثبوت من حيث الوقوع لا يقال لم لا يجوز ان
يكون المراد بالثبوت وقوع النسبة لا النسبة التي بين [illegible] ح يصح ان الايقاع
ادراك الثبوت لانا نقول النسبة التي اعتبر تصورها في التصديق هي النسبة
حين بين لا الوقوع ولا اللاوقوع لا يقال به وعلى ما ذكرت انه لا معنى لقوله
ايقاع النسبة بل ينبغي ان يقال ايقاع وقوعها لانا نقول معنى الايقاع ادراك
الوقوع ومعنى الانتزاع ادراك اللاوقوع فح يكون معنى ايقاع النسبة
ادراك وقوعها اقول ما ذكره في جواب لا يقال يقتضي ان يكون التصديق
الايجابي متعلقا بوقوع النسبة الثبوتية لا بنفس تلك النسبة وهو غير نفس
الامر ان التصديق الايجابي عبارة عن ادراك ثبوت المحمول للموضوع
على وجه الاذعان والسلبي عبارة عن ادراك سلب ذلك الثبوت
كذلك ولا حاجة الى اعتبار وقوع ذلك الثبوت وسلب وقوعه كما لا حاجة
الى اعتبار وقوع هذا الوقوع ولا وقوعه ولا النسبة حينئذ الا الوقوع
ما قيل فان قيل لا يخفى انه لا يكفي في التصديق تصور النسبة باعتبار ما مثل كونها
مفهوما من المفهومات او شيئا او نسبة او غيرها بل لا بد من ادراكها على
وجه مخصوص هو ادراك ثبوت احد الامرين للآخر الى آخر ما ذكر من تفسيرها
على وجه يكون آلة لملاحظة الطرفين لا ان يكون معروفا بالذات ولا
حقيقة لها الا ذلك او لا نعني بها الا هذا الكيف قال ولا النسبة الا بوجه دون
حقيقتها قلت سلمنا انه لا بد في التصديق من تصور النسبة على الوجه الذي

ذكرت

ذكرت لكنه تابع لتصور الطرفين في الوجه والحقيقة لان تصور الطرفين ماخوذ
في تصورها فاذا لم يتصور الا بوجه ما واذا تصور بحقيقتهما يكون تصورها ايضا
كذلك واعترض عليه بان فيهما نظرا اما في السؤال فلانا لا نسلم ان الوجه الذي
جعلت النسبة به آلة ورابطة بين الطرفين حقيقتها لاحتمال ان يكون
من عوارضها قوله لا معنى له سوى ذلك قلنا لا يلزم ان يكون معنى الاسم
حقيقة المسمى كما لا يخفى واما في الجواب فلان ما ذكره من تصور النسبة
تابع لتصور الطرفين في الوجه والحقيقة اجل من ان يخفى فان النسبة امر متعلق
بالطرفين ولا يلزم من كون المتعلق معلوما بالحقيقة ان يكون متعلقه كذلك
ولا عكس ذلك ايضا قوله لان تصور الطرفين ماخوذ في تصورها قلنا ان
اراد به ان تصورهما جزء تصورها فممنوع وعلى تقدير التسليم لا يلزم من
كون بعض اجزاء الشيء معلوما بالحقيقة ان يكون ذلك الشيء كذلك وان اراد
ان تصورهما شرط لتصورها فلا يلزم من كون الشرط معلوما بالحقيقة
كون المشروط كذلك ولا من كون الشرط معلوما بالوجه ان يكون المشروط
معلوما به اقول قد قرر هذا المعترض فيما حشى به شرح التجريد الجديد في بحث
بداهة الوجود ان ما ليس له فرد حقيقي وهو امر منتزع منه كنهه واعتمد
واعتمد على ذلك في دفع المنع الذي يرد على بداهة كنه الوجود ثم قرر
هناك ان الكون الشيء هو بعينه الوجود واجرى عليها بين المقدمتين فيلزم
عليه ان يكون المذكور في تفسير النسبة الحكمية كنهها فنقول ان كان ما ذكره
هناك مطابقا للواقع تم كلام هذا القائل ولم يتوجه اعتراضه هذا وان كان
هذا الاعتراض موجها ورد ما بناه على ما ذكره هناك فقط ذلك ثم الترديد
الذي ذكره واعترض به لان كلام القائل ينادي على ان مراده المستجمع

الاطراف ولذلك قال ان تصور الطرفين ماخوذ في تصورها فحينئذ ان المراد
بالنسبة النسبة المولفة مع الطرفين وهذا قريب مما ذهب اليه المعترض من
ان الادراك انما يتعلق بمجموع النسبة والطرفين في حمل كلام الفاضل المحشي على ان مراده
قدس سره بالنسبة مجموعها مع الطرفين ورجح ما يتوجه المنع الذي اورده على
الشق الاول من الترديد والمنع الثاني ايضا اذ من البين كون بعض اجزاء
الشيء غير معلوم بالكنه يستلزم كون ذلك الشيء غير معلوم بالكنه وما ذكره من
ان كون بعض الاجزاء معلوما بالحقيقة لا يستلزم كون الكل كذلك منع لمقدمة
لم يدعها احد فان ما ذكره هو استلزام العلم ببعض الاجزاء بالكنه عدم
العلم ببعض الاجزاء بالكنه بالكل بالكنه كما ذكرنا لا استلزام العلم ببعض الاجزاء
بالحقيقة كون ذلك الشيء معلوما بالحقيقة كما في المثال المذكور قيل المثال المذكور
يحتمل وجهين احدهما ان يبصر الشيء مثلا حال البعد جسما وحال التوسط حيوانا
وحال القرب فرسا والثاني ان يبصر فرسا في الاحوال الثلثة لكن يزداد انكشافا
بحسب القرب منه ففي الصورة الاولى ثلث معلومات وفي الصورة الثانية
معلوم واحد مختلف في الجلاء والخفاء ولا خفاء في ان كلا الوجهين يمكن
وان المقصود منها هو الثاني او متصور واحد مختلف بالقوة
والضعف والجواب ان الاكتساب في التصور مبني على انه لا بد في الاكتساب
من خط معلوم ينتقل منه الى مباديه ثم منها اليه فلو جاز اكتساب
المعلوم الواحد قوة وضعفا جاز ان يكون هناك معلوم واحد مختلف
الضعف فينتقل منه الى مباديه ثم منها اليه فينكشف قوى نظير ذلك ان ينظر الى
وجه واحدة ثم ينظر اليه اجزاء او شيئا فشيئا فان المدرك بالبصر في الثاني الا احد
وان كان في الصورة الثانية يتصور كشفا من وجه كالاول ثم قيل الى الحال

التعريف منطبقا على هذا السؤال اقول اما جواز ذلك في الانام غير منكر
فان تصور الماهية المحدودة كما يحصل ان يتصور الابصار امر دفعة واحدة و
يتصور اجزائه التي هي الجسم النامي الحساس الناطق بمنزلة الابصار اجزائه شيئا
فشيئا وكما ان المرئي في الصورتين امر واحد قد ابصر في الصورة الاولى
دفعة واحدة اجمالا وفي الصورة الثانية بدفعات تفصيلا كذلك المعلوم في
الصورتين امر واحد علم حال الانتقال عنه دفعة واحدة اجمالا وفي الانتقال
بدفعات تفصيلا ومن ثمة قيل الفرق بين الحد والمحدود في الاجمال والتفصيل
فالمعلوم الذي يكون الانتقال اليه هو بعينه المعلوم الذي يكون الانتقال منه
واما في الناقص فلكونه بمنزلة ان يبصر امر دفعة ثم يبصر بعض اجزائه وكما
ان المبصر في الصورتين ليس امرا واحدا اذ المبصر في الصورة الاولى كل الامر
وفي الثانية بعض اجزائه كذلك المعلوم في الحد الناقص حال الانتقال منه
واليه ليس امرا واحدا اذ هو حال الانتقال عنه كل الامر وحال الانتقال اليه بعض
فلا يوجد هناك معلوم واحد يكون الانتقال عنه واليه وقد عرفت انه لا بد
في الاكتساب من معلوم كذلك وكذا الحال في الرسم التام والرسم الناقص
لانها بمنزلة ان يبصر امر ثم يبصر بعض اجزائه مع متعلقاته او يبصر متعلقاته وحدها فيها
معلوم واحد ينتقل منه واليه فان قلت اذا تصورنا معلوما كليا تصورنا معلوما ان
نفس هذا المفهوم وافراده التي لو حصلت به وفي الحد الناقص وان كان المفهوم الكلي
في المعرف بغير المفهوم الكلي المعلوم في التعريف لكن افرادهما واحدة لاشتراط المساواة
قلت ليس المعلوم هنا بالحقيقة الا نفس ذلك المفهوم فان العلم بوجه الشيء لا تعلق
فيها الا باعتباره انه فيه الا ان ذلك الوجه بالعرض كما حققه في الحواشي [illegible]
على حاشية شرح المطالع صنفها المولى الاجل الاكرم علامة العلماء في العالم جلال
الحق والملة والدين محمد بن اسعد الدواني
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على محمد وآله واولاده اجمعين
تحرير في يوم الاثنين منتصف
ذي القعدة سنة ۱۰۹۱